This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600095241R

Die Lehre

vom

Abendmahle.

Von

Karl Friedr. Aug. Kahnis,

der Theologie Doktor und ordentlichem Professor an der Universität Leipzig.

Leipzig,

Dörffling und Franke.

1851.

110. L 236. 6

Einer hochwürdigen

theologischen Fakultät

zu Erlangen.

Es ist mir ein Bedürfniß gewesen, hochwürdige Herren, meinem Dank für die von Ihnen mir ehrenhalber übertragene theologische Doktorwürde einen öffentlichen Ausdruck zu geben. Wenn ich nun diese Schrift dazu wähle, so geschieht es im Gefühle, wie sehr sie Ihrer Nachsicht bedarf. Eines wird von den Haushaltern göttlicher Geheimnisse gefordert, nämlich daß sie treu sind. Ich glaube, darum rede ich; ich habe nach Vermögen die Vorwelt und die Mitwelt gefragt; ich gebe die Lehre der Kirche; ich ziehe ihre Konsequenzen nicht aus heiler Haut auf der Studirstube. Mag diese Schrift den Ernst, aber nicht die Unruhe der Verhältnisse, unter denen sie geschrieben ist, in sich tragen. Doch wer weiß, ob nicht bald die treuen Glieder der lutherischen Kirche das Abendmahl halten müssen, wie Israel sein Vorbild, im Aufbruch. Dennoch, dennoch muß unser Bekenntniß siegen. Gott hat Sie, hochwürdige Herren, zu einer theologischen Gemeinschaft

gesammelt, welche in einer Zeit der Zerrissenheit und Untreue dasteht als eine feste Burg der lutherischen Lehre. Aus Ihrem Kreise ist der Landeskirche, welcher ich nun diene, ein erwähltes Rüstzeug des Herrn geworden. Ja Er ist noch auf dem Plan mit seinem Geist und Gaben. Und so wollen wir sprechen: Gott ist bei ihr drinnen, darum wird sie wohl bleiben, er hilft ihr frühe.

Leipzig, den 15. Juli 1851.

Dr. Kahnis.

Inhalt.

Erſtes Buch. Seite

Erſtes Kapitel: Das letzte Mahl Chriſti 3

Zweites Kapitel: Das Paſſahmahl und das Abendmahl . 17

Drittes Kapitel: Die Einſetzungsworte 35

Viertes Kapitel: Johannes 6. 104

Fünftes Kapitel: Die apoſtoliſche Abendmahlslehre . . . 127

Zweites Buch.

Erſtes Kapitel: Geſchichte der Abendmahlslehre bis auf die Reformation 171

Zweites Kapitel: Die lutheriſche Abendmahlslehre und die lutheriſche Kirche 267

Drittes Kapitel: Dogmatiſcher Abſchluß 428

600095241R

Erstes Buch.

Erſtes Kapitel.

Das letzte Mahl Chriſti.

1. Jeſus Chriſtus wußte von Anfang an, daß er in dem Kampfe gegen den phariſäiſchen Geiſt, welcher die Oberen ſeines Volkes beherrſchte, unterliegen werde. Er, der im Geiſte der Propheten der verknöcherten Geſetzlichkeit der Phariſäer das Geſetz des Geiſtes und Lebens entgegenſetzte, erwartete keinen anderen Ausgang als den der Propheten (Matth. 23, 29 ff.). Chriſtus fügte ſich aber dieſer geſchichtlichen Nothwendigkeit keineswegs, weil er ſie für eine unbedingte hielt: Niemand nimmt mein Leben von mir, ſondern ich laſſe es von mir ſelber; ich habe es Macht zu laſſen, und habe es Macht wieder zu nehmen (Joh. 10, 18). Er thut nicht nur nichts, um ſeinen Feinden zu entgehen, ſondern fordert durch ſeine Nähe und die verſtärkte Kraft ſeines die Finſterniß ſtrafenden Lichtes den Gegenſatz der Nacht heraus. Er erklärt ſeinen Jüngern unumwunden, ſein Hinaufzug nach Jeruſalem ſei ſein Todesgang (Matth. 16, 21 ff. u. a.). Angeſichts von Jeruſalem thut Jeſus ein gewaltiges Zeichen, das wohl den Glauben der Seinen ſtärken mußte (Joh. 11, 15. 42), aber auch den Gegenſatz bewaffnen (V. 46 ff.). Er zieht öffentlich und feierlich in Jeruſalem ein. Zwar war es ein gebrochener, wehmüthiger Glanz, in dem er in die Stadt ſeines Reiches einzog. Nicht auf dem Triumphwagen, ſondern auf dem Eſel; nicht mit Siegesfreude, ſondern mit Thränen über die Stadt, welche den Tag ihrer Heimſuchung nicht verſtand; nicht von den Großen der Stadt, ſondern von ſeinen Jüngern und armem Volke begrüßt: aber den Neid der Oberen mußte es von Neuem erregen (Joh. 12, 18 ff.). In Jeruſalem tritt Chriſtus ſo offen auf, löst die Schlingen, mit denen

ihn die Oberen fangen wollen, mit solcher beschämenden Sicherheit, deckt das Scheinwesen des Pharisäismus in so gewaltiger Rede auf, hält in so leicht zu deutenden Gleichnissen den Wächtern des Reiches einen Spiegel vor, weissagt endlich mit solcher Entschiedenheit den Untergang der Stadt als Strafe für die Verwerfung seiner, daß er den Gegensatz zum Aeußersten treiben mußte. Er konnte endlich dem Jünger, durch den die Sünde sich seiner bemächtigen sollte, dem Sohne des Verderbens sagen: Was du thun willst, thue bald. Christus wollte, daß seine Feinde dazu thätlich schritten, wozu das Licht ihren Sinn treiben mußte. Was war es denn aber, warum die Oberen in ihm nicht den Sohn Gottes erkennen konnten? Wir werden es finden, wenn wir von dem, was selbst die Jünger des Herrn kaum tragen mochten, ausgehen. Als Christus seinen Jüngern verkündete, daß er hingehen, leiden und sterben müsse, da fuhr ihn Petrus an mit den Worten: Das widerfahre dir nur nicht! Die vertrautesten Jünger bedurften des Zeugnisses der Säulen alten Bundes und des Anblicks des Verklärten, um in dem in den Tod gehenden Herrn nicht den göttlichen Zusammenhang des Reiches und den himmlischen Hintergrund seiner Person zu verlieren. Warum konnte ein Johannes, der doch in Jesu zuerst den Messias erkannt hatte, vom Gefängnisse aus an denselben die zweifelnde Frage richten: Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines Anderen warten? Wir müssen antworten: Weil er sich das Reich des Messias reißender und augenfälliger kommend dachte. Wenn Christus den Jüngern des Johannes antwortet: Die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein, die Tauben hören, die Todten stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt (Matth. 11, 5): so will er ihm Zweierlei sagen. Einmal: An dem, der solche Zeichen thun kann, werde nicht irre, und dann: Der, welcher in solchen Zeichen sich als den Heiland der leidenden Menschheit erweist, der hat das stille Amt, Seelen zu retten (Matth. 12, 17 ff.). Wenn bei den Jüngern bis zur Ausgießung des heiligen Geistes (Apostelg. 1, 6), wenn bei Johannes dem Täufer bis zu seinem Gefängnisse die äußere Erscheinung des Reiches Gottes eine Seite der messianischen Erwartung bildete: so stellte der weltliche Sinn der Obe-

ren dieſe Seite in den Mittelpunkt. Chriſtus aber kündigte ſich in ſeiner äußeren Geſtalt als den Heiland der Sünder an. In dieſer Geſtalt mochten ſie nicht den erkennen, der da kommen ſollte. Auch in dem Verräther war es dieſe Weltlichkeit, von der aus die Sünde ſeine ganze Seele umnachtete und ihn zum Verrathe trieb; ſein Geiz war die beſondere Aeußerung dieſer Weltlichkeit, der Köder des Satans. Man darf alſo ſagen, daß die Sünde den Herrn an's Kreuz ſchlug, weil er gekommen war, die Sünde zu tragen. Die Kreuzesgeſtalt, in welcher der Herr ſchon während ſeines Lebens ſeinen Tod nicht nur vorbildete, ſondern auch vortrug, trieb ſie, ſeiner Erniedrigung in dem Kreuzestode die Krone aufzuſetzen. Er aber nahm das, was die Sünde ihm bot, freiwillig auf, nicht um den Weg zu theilen, den von jeher die Edlen der Menſchheit, inſonderheit die Propheten hatten gehen müſſen, nicht um die Kreuzesbahn aller ſeiner Jünger (Matth. 16, 24) mit ſeinem eigenen Beiſpiele zu eröffnen, nicht um die in ſeiner Perſon verſchloſſene Geiſtesfülle in volle Kraft treten zu laſſen (Joh. 12, 44. 16, 7) — das ſind untergeordnete Momente ſeines Todes —; ſondern um nach dem Willen Gottes (Matth. 26, 24), wie er in der Schrift geoffenbaret iſt (Luk. 24, 25), durch ſeinen Tod die Welt zu erlöſen (Matth. 20, 28. 26, 28. Joh. 11, 51). Das iſt die göttliche Nothwendigkeit ſeines Todes, welcher die geſchichtliche nur dienſtbar iſt.

2. Am erſten Tage der ſüßen Brote — ſo erzählen Matthäus (26, 17—20), Markus (14, 12—15) und Lukas (22, 7—14) — erinnerten die Jünger den Herrn an die Nothwendigkeit, das Paſſahmahl vorzubereiten. Zur Vorbereitung erboten ſie ſich ſelbſt, nur möge er ſagen, wo es ſolle gefeiert werden. Da nannte ihnen Jeſus einen Mann, den er ſich ergeben und mit ſeinem Hingang vertraut wußte. Nach Lukas und Markus bedurften die Jünger eines Führers in ſein Haus. Wenn Chriſtus ſie an einen Waſſerträger verwies, dem ſie folgen ſollten, ſo liegt nicht ein eigentliches Wunder, ſondern nur ein wunderbares Vorherwiſſen vor, ähnlich wie bei dem Einzuge in Jeruſalem (Matth. 21, 3 ff.). Die Jünger thaten nun, wie auf ihr Erbieten der Herr ihnen geboten hatte. Am Abend des Tages hielten ſie Paſſah in einem großen, mit Polſtern belegten Saale.

Johannes spricht nun in seinem Evangelium weder von einer Passahfeier, noch von der Einsetzung des Abendmahles, wohl aber von einem Mahle, das Christus vor seinem Tode mit den Seinen noch hielt (13, 1 ff.). Während dieses Mahles schickte sich Christus an seinen Jüngern die Füße zu waschen. Das will der rasche, lebhaft fühlende Petrus nicht zugeben. Christus antwortet ihm: Wenn du dieß nicht zuläſſest, hast du keinen Theil an mir. Mit derselben vorgreifenden Lebhaftigkeit bittet nun Petrus, nicht blos die Füße, sondern auch Hände und Kopf ihm zu waschen. Wer gebadet ist, erwiedert Christus, hat nur der Fußwaschung nöthig, um ganz rein zu sein. Ihr seid rein; doch nicht Alle. Als er nun die Fußwaschung an Allen vollzogen hatte, fragte er: Wisset ihr, was ich gethan habe? Wenn ich, den ihr mit Recht euren Herrn und Meister nennt, euch, meinen Jüngern, die Füße gewaschen habe, so sollt ihr auch euch unter einander also thun. Ein Beispiel habe ich euch gegeben, daß ihr thut, wie ich euch gethan habe. Nach diesen Worten des Herrn müssen wir als den Wesenszweck dieser Handlung das Beispiel der dienenden Liebe ansehen. Haupt und Glieder sind in dienender Liebe verbunden: wer vom Haupte die dienende Liebe nicht annimmt, hat keinen Antheil an ihm. Die Fußwaschung, das Geschäft der Sklaven, ist der Ausdruck der äußersten Selbstverleugnung in der Liebe. Der Zweck der Fußwaschung ist Reinigung: der Zweck der dienenden Liebe Christi ist Heiligung der Seinen. Wir werden an den Ausspruch des Apostels Paulus erinnert (Eph. 5, 25 ff.): Ihr Männer, liebet eure Weiber, gleichwie Christus auch geliebet hat die Gemeinde und hat sich selbst für sie gegeben, auf daß er sie heiligte, indem er sie reinigte durch das Wasserbad im Worte, auf daß er ihm darstellte eine Gemeinde, die da herrlich sei, die nicht habe einen Flecken oder Runzel oder deß etwas, sondern daß sie heilig und unsträflich sei. An Einem ward dieser Zweck nicht erreicht. Christus kommt auf diesen Einen noch einmal zurück: er wisse es und sage es ihnen, damit sie an dem, der ihn zum Apostel erwählt habe, nicht irre würden. Wahrlich, fügt er hinzu, wer aufnimmt, so ich Jemand senden werde, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat (V. 20). Der Zusammenhang, den Manche ganz ver-

miſſen, Andere künſtlich herſtellen, iſt wohl dieſer: Der Verrath des Judas kann euch irre machen an der Berufung zum Apoſtelamte, welche ich euch ertheilt habe. Es kann aber eine Ausnahme, die ich gewußt und ausdrücklich als ſolche bezeichnet habe, nicht die Vollmacht brechen, welche ich euch gegeben habe. Nach dieſen entfernteren Andeutungen ſpricht Chriſtus gerade heraus: Einer unter euch wird mich verrathen. Erſtaunt ſehen ſich die Jünger an, wen er meine. Während des Mahles pflegten die Juden nicht zu ſitzen, ſondern zu liegen, das Haupt auf den linken Arm geſtützt. Es war nun der Jünger der Liebe, deſſen Haupt Chriſti Bruſt zunächſt lag. Dieſem giebt Petrus einen Wink, daß er doch Chriſtum frage, wer es wäre, oder nach einer in der neueren Zeit bevorzugten Lesart ſagt ihm Petrus, in der Vorausſetzung, der Jünger des Vertrauens wiſſe es, einfach: Sage mir, wer es iſt. Johannes, ſich über Chriſti Bruſt hinneigend, fragt ihn leiſe: Herr, wer iſt es? Chriſtus: Der iſt es, dem ich den Biſſen eintauche und gebe. Das war Judas Iſcharioth. Und nach dem Biſſen fuhr der Satan in ihn. Die Weiſſagung wird im Momente ihrer Offenbarung zur Erfüllung. Bedeutſam, daß das Zeichen derſelben eine Gabe der Liebe iſt: die Liebe fordert das Böſe zum Aeußerſten heraus. Als Chriſtus nun in des Judas Seele die Entſcheidung gefallen ſah, ſprach er zu ihm: Was du thun willſt, thue bald. Wer eine böſe That ſchnell will, ſcheint die That ſelbſt zu wollen. Das gilt allerdings von uns Menſchen, welche einmal nicht wiſſen, ob die Geſinnung, aus welcher eine That hervorgeht, zum Abſchluß gekommen iſt, dann ob die Geſinnung nothwendig zur That werden muß. Nur der, welcher nach ſeiner himmliſchen Sehergabe Beides wußte, konnte dieſes Wort ſprechen. Als Judas hinausging, war es Nacht. Nach ſeinem Hinausgang erklärt Chriſtus ſeinen Jüngern, der Gott, welchen er bisher in ſeiner Erniedrigung verklärt habe, werde nun ihn verklären, indem er ihn erhöhe. Nach der Liebe, mit welcher er ſie geliebt habe, möchten ſie einander lieben. Liebe ſei das Zeichen ſeiner Jünger. Petrus, welcher nur die Worte des Scheidenden hört, fragt ihn, wohin er gehe. Wohin du mir, erwiedert Chriſtus, nicht folgen kannſt. Ich will mein Leben für dich laſſen, antwortet Petrus. Chriſtus: Der Hahn wird nicht krähen, bis du mich

dreimal haſt verleugnet. Bei dem Jünger, welchen er den Felſen ſeiner Kirche genannt hatte, mußte Chriſtus den Keim zu der Geſinnung, die ihn ſeinen Feinden verrieth, ſehen. Die Verleugnung Petri war ein Anſatz zum Verrath, aus demſelben feigen und heuchleriſchen Weltſinn hervorgegangen, den der Satan in Judas zu der frevelhafteſten Höhe trieb. Darum ſprach der Herr zu ihm: Simon, Simon, ſiehe, der Satan hat euer begehret, daß er euch möchte ſichten, wie den Weizen (Luk. 22, 31). Es waren alſo, nachdem Judas aus dem Kreiſe der Jünger durch den Satan war geriſſen worden, die Lebenswurzeln ſeiner That noch in den Herzen der Jünger vorhanden, die nur durch das gnadenvolle Gebet des Herrn (V. 22) nicht zu einer Ernte des Satans reiften.

3. Indem wir nun zu dem Berichte der erſten Evangeliſten zurückkehren, müſſen wir Matthäus (26, 20 ff.) und Markus (14, 17 ff.) auf die eine Seite, Lukas (22, 14 ff.) auf die andere ſtellen. Nach den Erſteren ſetzte ſich Chriſtus mit den Seinen Abends zu Tiſche. Während des Mahles ſprach er: Wahrlich ich ſage euch, Einer unter euch wird mich verrathen. Schmerzlich betroffen fragte Jeder: Bin ich es? Der, antwortete Chriſtus, welcher mit mir in die Schüſſel taucht. Gott zwar hat die Folge ſeiner That, meinen Tod, nach der Schrift gewollt; dem Menſchen aber, welcher durch Verrath den Tod ſeines Meiſters will, wäre beſſer, er wäre nicht geboren. Nach ſolchen Worten wagte Judas frech und heuchleriſch noch die Frage: Bin ich es? Du biſt es, antwortete Chriſtus. Nun die Einſetzung des Abendmahles. Nach demſelben ſprach Chriſtus: Ich werde von nun an nicht mehr von dieſem Gewächſe des Weinſtocks trinken, bis an den Tag, da ich es neu trinken werde in meines Vaters Reich. Nach Lukas eröffnet Chriſtus das Abendmahl mit den Worten: Mich hat herzlich verlangt dieß Paſſahmahl mit euch zu eſſen, bevor ich leide. Denn ich werde nicht mehr davon eſſen, bis daß es erfüllt werde im Reiche Gottes. Bei dem Kelche, welchen er unter ſie vertheilte, ſprach er: Ich werde nicht trinken von dem Gewächſe des Weinſtocks, bis das Reich Gottes komme. Nun die Einſetzung des Abendmahles V. 19. 20. Unmittelbar darauf: Doch (d. h. obgleich mein Blut für euch vergoſſen wird) iſt die Hand meines Verräthers mit mir über Tiſche. Und zwar

des Menſchen Sohn gehet hin, wie es beſchloſſen iſt. Doch wehe demſelben Menſchen, durch welchen er verrathen wird. Die Frage der Jünger nach ihm. Nun (V. 24 ff) entſtand ein Rangſtreit, wer größer wäre. Chriſtus: darüber ſtreitet man in der Welt. Unter euch ſoll der Größte wie der Niedrigſte ſein. Iſt nicht der zu Tiſche ſitzt höher als der da dient bei Tiſche? Ich bin unter euch wie ein Diener. Nach Kämpfen kommt indeß für euch eine Zeit der Erhöhung, wo ihr eſſen und trinken ſollt an meinem Tiſche, und auf Stühlen richten die zwölf Geſchlechter Israels. Nun (V. 31) das Wort an Petrus, von welchem wir ſchon oben geſprochen.

Es leuchtet ein, daß Lukas mit den erſten beiden Evangeliſten in den Weſenspunkten ſeines evangeliſchen Berichtes übereinſtimmt. In Nebenpunkten zeigt ſich aber ein Unterſchied. Zuerſt hat Lukas das Wort: Ich werde nicht mehr davon eſſen (V. 16, nämlich von dem Oſterlamme) allein, während die beiden erſten Evangeliſten nur das Wort vom Gewächſe des Weinſtocks mit Lukas theilen, daſſelbe aber nach, nicht, wie Lukas, vor Einſetzung des Abendmahles haben. Anzunehmen, daß Chriſtus zweimal dieß Wort geſprochen, iſt ein verbrauchtes Verfahren. „Will man", ſagt Olshauſen (Bibl. Komm. II. S. 334.), „die doppelte Stellung nicht annehmen, dann ſteht der Gedanke ſicher nach dem Abendmahle zweckmäßiger, weil eben ſchon im Abendmahle das Paſſah vergeiſtigt iſt, und demnach dahin die Idee zu gehören ſcheint, daß es im Reich Gottes ſeine endliche Vollendung empfangen wird". Allein man kann ja Chriſtum beim Abendmahle in keiner Weiſe als eſſend und trinkend ſich denken. Es bezieht ſich auf das Paſſahmahl, welches der Einſetzung des Abendmahles voranging, bei dem Chriſtus wirklich aß (Matth. 26, 21. 26. Mark. 14, 18. 22). Daß Chriſtus beim Paſſahmahle getrunken habe, ſteht zwar nicht ausdrücklich im Texte, es war aber einmal durch die Sitte gegeben, daß der Hausvater zuerſt trank, dann aber liegt es ohne Zweifel in den Worten: Ich werde nicht mehr von nun an (οὐ μὴ πίω ἀπ' ἄρτι) trinken, und in dem Ausdruck neu (καινόν). Dieſes von nun an hat zwar Lukas nicht, aber das allgemeine: Ich werde nicht trinken ſchließt den Ausgangspunkt nicht nur nicht aus, ſon

dern, wenn doch das Kommen des Reiches als die Verklärung des Trinkens zu faſſen iſt, ein, und zwar um ſo mehr, als der parallele Ausſpruch vom Eſſen dazu auffordert. Ohne Noth die Evangeliſten in Widerſpruch zu ſetzen, iſt unhiſtoriſch. Bezieht ſich alſo das Wort von einem verklärten Genuſſe auf das Paſſahmahl, nicht auf das Abendmahl, ſo ſteht es wohl bei Lukas genauer. Zweitens weicht Lukas von den beiden erſten Evangeliſten ab in der Stelle, welche er den Worten über des Judas Verrath einräumt. Dieſelben ſtehen nämlich nach der Einſetzung des Abendmahles und zwar logiſch an die Einſetzungsworte angeſchloſſen. Den beiden erſten Evangeliſten den Vorzug zu geben, fordert der Umſtand, daß das Erkennungszeichen des Verräthers, nämlich das Tauchen in die Schüſſel, das Mahl vorausſetzt, da doch die Weihe des Kelches nach Paulus und Lukas nach der Mahlzeit fällt. Es iſt wohl hier der beſte Ort, die vielbeſprochene Frage aufzunehmen, ob der Verräther gegenwärtig geweſen ſei bei der Einſetzung des Abendmahles. Nach Lukas V. 21. (Doch ſiehe, die Hand meines Verräthers iſt mit mir über Tiſche) wäre die Frage entſchieden. Die beiden erſten Evangeliſten geben, wenigſtens auf den erſten Blick, keine Entſcheidung. Wenn ein Evangeliſt es ausdrücklich bejaht, die beiden übrigen es nicht verneinen, ſo ſcheint es doch billig, dem Erſten zu folgen. Indeß ruht doch die Beweiskraft jener Stelle gerade auf dem, was wir in Frage geſtellt haben, nämlich ihrem Orte. Und andere gewichtige Bedenken ſtehen entgegen. Wir haben, wie wir ſehen werden, allen Grund, das Mahl, von dem Johannes ſpricht, für identiſch zu halten mit dem Mahle, bei dem der Herr das Abendmahl einſetzte. Wenn nun Johannes ſagt, daß Judas, nachdem er den Biſſen genommen hatte, alsbald (εὐθέως) hinausgegangen ſei (V. 30), ſo iſt er noch vor der Weihe des Kelches gegangen, die man doch wohl in unmittelbarem Zuſammenhange mit der des Brotes denken muß, alſo vor dem Abendmahle. Wer wenigſtens möchte ſich zur Annahme entſchließen, daß Judas nur die eine Geſtalt des Abendmahles, nicht die andere genoſſen habe? Genauer betrachtet ſind auch die Einſetzungsworte gegen die Anweſenheit des Judas. Wenn Paulus und Lukas bei dem Leibe Chriſti den Zuſatz haben: für euch gebrochen, Lukas beim Blute: für euch vergoſſen,

ſo könnte an und für ſich euch wohl ſtehen = alle Menſchen, doch nicht in dieſem Falle, wenn man nämlich dem Worte des Matthäus und Markus: für Viele nicht jedes Gewicht verſagen will. Das für euch fordert, wie Luther ſagt, eitel gläubige Herzen. In Anweſenheit des Judas hätte Chriſtus dieß Wort nicht brauchen können. Während die neueren Interpreten (Olshauſen, Lücke, Maier, Meyer u. A.) ſich meiſt für die Abweſenheit des Judas entſcheiden, hatten die älteren lutheriſchen Theologen ein dogmatiſches Intereſſe, die Anweſenheit deſſelben zu behaupten, nämlich das Zeugniß, welches ſie daraus zogen für den Empfang des Leibes und Blutes Chriſti Seitens der Unwürdigen, im Gegenſatze zu den Reformirten. Drittens hat Lukas nach den Worten über des Judas Verrath Ausſprüche Chriſti über Hoheit und Niedrigkeit (V. 24—30), welche Matthäus an anderen Orten hat (18, 1. 20, 25. 28. 19, 28), und zwar paſſender. Nur für V. 27. (Denn welcher iſt der Größte? Der zu Tiſche ſitzt oder der da dienet? Iſt's nicht alſo, daß der zu Tiſche ſitzt? Ich aber bin unter euch wie ein Diener) findet ſich weder eine Parallelſtelle bei den beiden erſten Evangeliſten, noch iſt dieſer Ausſpruch geſchichtlich motivirt. Er verweist an eine ſolche Erzählung, wie Johannes ſie bietet, 13, 4 ff., woſelbſt ihm der Ausſpruch V 12—15. (Wiſſet ihr, was ich euch gethan habe? Ihr heißet mich Meiſter und Herr und ſaget recht daran, denn ich bin's auch. So nun ich, euer Meiſter und Herr, euch die Füße gewaſchen habe, ſo ſollt ihr euch auch unter einander die Füße waſchen. Ein Beiſpiel habe ich euch gegeben, daß ihr thut, wie ich euch gethan habe) vollkommen parallel iſt. Wenn alſo einerſeits Johannes jenen Ausſprüchen über Hoheit und Niedrigkeit im Reiche Gottes bei Lukas nicht im Einzelnen, wohl aber im Allgemeinen geſchichtlichen Halt giebt, ſo verknüpft Lukas den johanneiſchen Bericht von jenem Mahle vor dem Tode des Herrn durch ein neues Band mit dem Paſſahmahle der drei erſten Evangeliſten.

4. Zwiſchen Johannes und den drei erſten Evangeliſten findet ſich zuerſt die Uebereinſtimmung, daß das Abendmahl der Letzteren und das Mahl des Erſteren auf den Tag vor dem Tode Chriſti fallen. Bei jenen bedarf es keines Belegs; dieſer läßt keine Wahl (Joh. 13, 1. 29. 38. 18, 1 ff.). Johannes ſagt

nun auf das Beſtimmteſte, daß der Todestag Chriſti der Rüſttag des Paſſah geweſen ſei (19, 14. 31. 42). Die Erzählung 13, 1 ff. beginnt mit der ausdrücklichen Angabe, daß vor dem Feſte Chriſtus den Seinen den letzten Beweis ſeiner Liebe gegeben.[1] Als Chriſtus zu Judas ſprach: Was du thun willſt, thue bald, meinten Einige, er habe ihm, der die Kaſſe führte, ſagen wollen: Kaufe, was wir nöthig haben zum Feſte (13, 29). Jede Widerrede ſchneidet 18, 28. ab: Da führten ſie Jeſum von Kaiphas vor das Richthaus. Und es war frühe. Und ſie gingen nicht in das Richthaus: auf daß ſie nicht unrein würden, ſondern Oſtern eſſen möchten (*ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα*). Paſſah fiel in jenem Jahre auf den Sabbath (19, 31), ſomit der Todestag Chriſti auf einen Freitag. Jenes Mahl alſo muß an einem Donnerstag ſtattgefunden haben. Hören wir nun die drei erſten Evangeliſten. Nach ihnen ſcheint es, daß Jeſus am legitimen Paſſahtage das Paſſahmahl gehalten. Am erſten Tage der ſüßen Brote, an welchem die Uebrigen geſetzmäßig das Oſterlamm ſchlachteten (Mark. 14, 12: *καὶ τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον κ. τ. λ.* Luk. 22, 7: *Ἦλθε ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα κ. τ. λ.*), bereiteten auch die Jünger das Paſſahmahl (Matth. 26, 19. Mark. 14, 16. Luk. 22, 13). Sonach wäre alſo Chriſtus am erſten Feſttage gekreuzigt worden. Es läßt ſich aber nicht verkennen, daß die erſten Evangeliſten ſelbſt Data bieten, die dem entgegenſtehen. Einmal heißt es bei Matthäus (26, 4.) und Markus (14, 2.), daß der hohe Rath ſelbſt es für unzweckmäßig gehalten habe, Jeſum am Feſte zu tödten. Dann befand ſich jener Simon von Cyrene, welcher nach Lukas (23, 26.) genöthigt ward, den Kreuzbalken zu tragen, auf dem Felde (*ἐρχομένου ἀπ' ἀγροῦ*), was am hohen Feſte nicht erlaubt war. Die drei erſten Evangeliſten bezeichnen den Todestag Chriſti als den Rüſttag. Matthäus berichtet 27, 62: Des anderen Tages, der da folget nach dem Rüſttage (*Τῇ ἐπαύριον ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν*), kamen die Hohenprieſter und Phariſäer ſämmtlich zu Pilato u. ſ. w. Markus 15, 42: Und am Abend, dieweil es der Rüſttag war, welcher iſt der Vorſabbath (*Καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ ἦν*

1. Ich kann der Auslegung Bleek's (Beiträge S. 124) nur beiſtimmen.

παρασκευή, ὅ ἐστι προσάββατον), kam Joseph von Arimathia, welcher auch auf das Reich Gottes wartete: der wagte es und ging hinein zu Pilato und bat um den Leichnam Jesu. Pilatus aber verwunderte sich, daß er schon todt war u. s. w. Lukas endlich sagt vom Todestage Christi 23, 54: Und es war der Rüsttag und der Sabbath brach an (καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευὴ καὶ σάββατον ἐπέφωσκε). Der Rüsttag, von welchem Lukas und Paulus sprechen, steht offenbar nicht im Sinne des Rüsttages des Johannes, nämlich des Passahrüsttages, sondern des Sabbathrüsttages, d. h. des Freitags. Bei Matthäus könnte man fragen. Indeß wäre die Bezeichnung des Passahtages mit: der Tag nach dem Rüsttage doch seltsam, wie wenn Jemand den ersten Osterfeiertag den Tag nach dem Osterheiligenabend nennen wollte. Sonach stimmen die drei ersten Evangelien mit dem johanneischen darin überein, daß Christus an einem Freitag gestorben ist, was ohnehin der gemeinsame Termin der Auferstehung (Matth. 28, 1. Mark. 16, 1. Luk. 24, 1. Joh. 20, 1) fordert. Da nun Johannes bestimmt sagt, daß Passah in jenem Jahre auf den Sabbath fiel (19, 31), so kann Christus nur am Rüsttage des Passah, nicht am Passahfeste gestorben sein. Dieß ist auch innerlich durchaus wahrscheinlich. Eine Hinrichtung am hohen Feste zu vollziehen, war gegen alle Regel (S. Movers, Ztschr. f. Phil. u. kath. Theol. VIII. S. 66 ff. Bleek a. a. O. S. 141). So schwierig es ist, bei den ersten Evangelisten die Data, welche für die letzte Passahfeier des Herrn den legitimen Tag bieten, in Einklang zu bringen mit den für die johanneische Angabe sprechenden, so klar liegt die Forderung vor, daß das Unbestimmte nach dem Bestimmten erklärt werden müsse. Ja die Angabe des Johannes, an und in sich klar und bestimmt, innerlich wahrscheinlich, durch Data der drei ersten Evangelisten unterstützt, hat auch das Wort des Apostels Paulus für sich: Wir haben auch ein Osterlamm, das ist Christus, für uns geschlachtet (1. Kor. 5, 7. 8: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη, Χριστός), ein Wort, welches seine Parallele findet in dem johanneischen Vergleiche des mit ungebrochenen Gebeinen gestorbenen Herrn mit dem ungebrochenen Passahlamme (Joh. 19, 36).

Das Mahl des Johannes fällt auf den Tag des Abendmahles

der drei ersten Evangelisten, den Tag vor Christi Tode, den Freitag. Was Johannes von Judas erzählt, stimmt wesentlich mit dem, was die drei ersten Evangelisten berichten. Die Worte, welche Christus nach Johannes an die Fußwaschung schließt, finden wir bei Lukas in summarischer Gestalt. Aber Johannes schweigt von der Einsetzung des Abendmahles. Johannes geht aber auch über andere und nicht untergeordnete Thatsachen — Jugendgeschichte, die doch dem Pflegesohn der Maria bekannt sein konnte, Bergpredigt, Verklärung, Himmelfahrt — schweigend hinweg, weil er die Bekanntschaft mit ihnen voraussetzt. Aber, sagt man, der Fall ist doch hier ein anderer. Erwähnte Johannes einmal des Mahles vor Christi Tode, so ist es doch auffallend, daß er gerade den Höhenpunkt desselben übergeht. Wir gestehen einfach zu, den Grund dieses Schweigens nicht zu wissen, müssen aber alle Schlüsse, die man aus diesem Schweigen zieht, präscribiren. Aber, fährt man fort, es läßt sich in die Geschichte des johanneischen Mahles die Einsetzung des Abendmahles nicht einreihen. Diese Schwierigkeit liegt in der Natur eines zusammenhängenden Berichtes und dem Willen der Ausleger. Lukas erzählt in der Apostelgeschichte nichts von dem Aufenthalte in Arabien, der doch durch das Zeugniß des Paulus (Gal. 1, 17) verbürgt ist. Es ist nicht leicht, in den Bericht des Lukas ihn einzufügen. Und doch nöthigt uns die Geschichte dazu. Die bewährtesten Ausleger finden den Punkt Apostelg. 9, 22. In unserem Falle haben wir zwischen V. 30 und 31 den Raum für das Abendmahl zu finden. Aber, wendet man ein, das Mahl des Johannes, welches einen Tag vor dem Passahfeste fiel, konnte ja kein Passahmahl sein, somit auch nicht das Mahl der Einsetzung des Abendmahles, welches die Erfüllung des Passahmahles ist. Der Menschensohn, der da war ein Herr des Sabbaths, konnte das Fest, zu dessen Feier am legitimen Tage ihn die Eile seiner Feinde nicht kommen ließ, einen Tag vorher feiern, um das Passahopfer selbst zu sein am Tage, wo die Juden das Passahlamm schlachteten, wie Johannes und Paulus deutlich lehren.

Dafür, daß beim Mahle in der Nacht vor Christi Tode das Abendmahl ist eingesetzt worden, haben wir noch einen Zeugen, der in diesem Falle besonders schwer wiegt, Paulus (1. Kor. 11, 25 ff.).

Ich habe es vom Herrn empfangen, was ich euch gegeben habe: daß der Herr Jesus in der Nacht, da er verrathen ward, nahm das Brot u. s. w. *Ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν*, sagt eine nicht geringe Anzahl Ausleger, kann nicht heißen: Ich habe es unmittelbar durch Offenbarung vom Herrn empfangen. „Das ist gewiß, daß Paulus nicht zugegen war, als Christus das Abendmahl verordnete, und noch viel weniger nachher durch den Herrn unmittelbar Kunde davon bekommen haben kann. Von einer visionären Mittheilung oder außerordentlichen Offenbarung kann der Satz auch nicht füglich verstanden werden, da dafür der Ausdruck *ἀποκαλύπτειν* bei dem Apostel gewöhnlich ist. Dazu kommt, daß eine solche historische Notiz, wie die hiesige von der Art der geschehenen Abendmahlseinsetzung, gar kein Gegenstand einer visionären Offenbarung sein konnte" (Schulz, Lehre vom Abendmahle S. 214 ff.). Wenn Jemand einem Kreise, welcher von der Selbstkommunion Schleiermacher's auf seinem Sterbebette spricht, eine genauere Darstellung derselben mit den Worten geben wollte: Ich habe es von Schleiermacher selbst empfangen, so hat doch dieses Wort nur Sinn, wenn der Referent die Kunde aus Schleiermacher's Munde vor seinem Tode noch vernommen hat, weil auf mittelbarem Wege Tausende davon wissen können, der also, welcher, ohne unmittelbarer Empfänger dieser Kunde zu sein, also reden wollte, eben so falsch als anmaßend sich ausdrücken würde. Die Anwendung liegt nahe genug. Ich habe es vom Herrn empfangen: diese Worte machen jedenfalls Christum zum Quell der Kunde vom Abendmahle, und zwar, da mittelbar vom Abendmahle jedes Glied der korinthischen Gemeinde wußte, zum unmittelbaren. Ist es nun unwahrscheinlich, daß Christus die Thatsache der Einsetzung des Abendmahles überhaupt verkündet hat, so konnte jedenfalls Paulus es nicht aus dem Munde des auf Erden Weilenden haben. Da es nun gewiß ist, daß Paulus Offenbarungen vom Herrn empfing, so steht dieser Annahme, die allein übrig bleibt, nichts entgegen. An eine Vision wird in diesem Falle Niemand denken, da der heilige Geist deutlich genug (1. Kor. 2, 10. Eph. 3, 5. 1. Petr. 1, 12) als das Medium der Offenbarung bezeich-

net wird. Der Einwand, daß ὑπό oder παρά, nicht ἀπό den unmittelbaren Ausgangspunkt bezeichnen, will bei Stellen wie Kol. 3, 24. 1. Joh. 2, 20. nicht viel ſagen. Daß aber die Kunde von der Einſetzung des Abendmahles mehr iſt als eine hiſtoriſche Notiz, iſt gewiß.[1] Es ſteht alſo für den Bericht des Paulus Chriſtus ſelbſt ein. Somit iſt die Thatſache, daß Chriſtus beim letzten Mahle vor ſeinem Leiden dieß Abendmahl eingeſetzt hat, über jeden Zweifel erhaben. Daß dieß Mahl ein Paſſahmahl geweſen iſt, ſagt allerdings Paulus nicht. Da indeß die Abhängigkeit des Lukas von Paulus (wie wir im Folgenden ſehen werden) in der Form der Einſetzungsworte evident hervortritt, ſo haben wir auch in dieſem Punkte ein Recht, in Lukas den Repräſentanten des Paulus zu erkennen, und zwar um ſo mehr, als die Opferbeziehung, in welche Paulus das Abendmahl ſetzt (1. Kor. 10, 18 ff.), den Zuſammenhang deſſelben mit dem Paſſahmahle, welches (wie ſich bald zeigen wird) Opfermahl war, vorausſetzt.

Hat ſich uns nun hiſtoriſch ergeben, daß das letzte Mahl, an welches Chriſtus die Einſetzung des Abendmahles knüpfte, ein Paſſahmahl war, ſo gewinnt dieß Reſultat durch das innere Verhältniß des Abendmahles zum Paſſahmahle, zu deſſen Darſtellung wir nun übergehen, ein entſcheidendes Gewicht.

1. Unſerer Meinung ſind Calov, Bengel, Nitzſch, Olshauſen, de Wette, Oſiander. Zu der ſeltſamen Vermittelung Meyer's, daß nämlich „Chriſtus einem uns Unbekannten vermittelſt einer Offenbarung die Weiſung gegeben habe, die Stiftung des Abendmahles, welche ihm ſelbſt richtig bekannt war, Paulo zu eröffnen" — werden wohl Wenige ihre Zuflucht nehmen.

Ich habe es vom Herrn empfangen, was ich euch gegeben habe: daß der Herr Jesus in der Nacht, da er verrathen ward, nahm das Brot u. s. w. *Ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν*, sagt eine nicht geringe Anzahl Ausleger, kann nicht heißen: Ich habe es unmittelbar durch Offenbarung vom Herrn empfangen. „Das ist gewiß, daß Paulus nicht zugegen war, als Christus das Abendmahl verordnete, und noch viel weniger nachher durch den Herrn unmittelbar Kunde davon bekommen haben kann. Von einer visionären Mittheilung oder außerordentlichen Offenbarung kann der Satz auch nicht füglich verstanden werden, da dafür der Ausdruck *ἀποκαλύπτειν* bei dem Apostel gewöhnlich ist. Dazu kommt, daß eine solche historische Notiz, wie die hiesige von der Art der geschehenen Abendmahlseinsetzung, gar kein Gegenstand einer visionären Offenbarung sein konnte" (Schulz, Lehre vom Abendmahle S. 214 ff.). Wenn Jemand einem Kreise, welcher von der Selbstkommunion Schleiermacher's auf seinem Sterbebette spricht, eine genauere Darstellung derselben mit den Worten geben wollte: Ich habe es von Schleiermacher selbst empfangen, so hat doch dieses Wort nur Sinn, wenn der Referent die Kunde aus Schleiermacher's Munde vor seinem Tode noch vernommen hat, weil auf mittelbarem Wege Tausende davon wissen können, der also, welcher, ohne unmittelbarer Empfänger dieser Kunde zu sein, also reden wollte, eben so falsch als anmaßend sich ausdrücken würde. Die Anwendung liegt nahe genug. Ich habe es vom Herrn empfangen: diese Worte machen jedenfalls Christum zum Quell der Kunde vom Abendmahle, und zwar, da mittelbar vom Abendmahle jedes Glied der korinthischen Gemeinde wußte, zum unmittelbaren. Ist es nun unwahrscheinlich, daß Christus die Thatsache der Einsetzung des Abendmahles überhaupt verkündet hat, so konnte jedenfalls Paulus es nicht aus dem Munde des auf Erden Weilenden haben. Da es nun gewiß ist, daß Paulus Offenbarungen vom Herrn empfing, so steht dieser Annahme, die allein übrig bleibt, nichts entgegen. An eine Vision wird in diesem Falle Niemand denken, da der heilige Geist deutlich genug (1. Kor. 2, 10. Eph. 3, 5. 1. Petr. 1, 12) als das Medium der Offenbarung bezeich-

net wird. Der Einwand, daß ὑπό oder παρά, nicht ἀπό den unmittelbaren Ausgangspunkt bezeichnen, will bei Stellen wi Kol. 3, 24. 1. Joh. 2, 20. nicht viel ſagen. Daß aber di Kunde von der Einſetzung des Abendmahles mehr iſt als ein hiſtoriſche Notiz, iſt gewiß.[1] Es ſteht alſo für den Bericht des Paulus Chriſtus ſelbſt ein. Somit iſt die Thatſache, daß Chriſtus beim letzten Mahle vor ſeinem Leiden dieß Abendmahl einge ſetzt hat, über jeden Zweifel erhaben. Daß dieß Mahl ein Paſſahmahl geweſen iſt, ſagt allerdings Paulus nicht. Da indeß die Abhängigkeit des Lukas von Paulus (wie wir im Folgenden ſehen werden) in der Form der Einſetzungsworte evident hervortritt, ſo haben wir auch in dieſem Punkte ein Recht, in Lukas den Repräſentanten des Paulus zu erkennen, und zwar um ſo mehr, als die Opferbeziehung, in welche Paulus das Abendmahl ſetzt (1. Kor. 10, 18 ff.), den Zuſammenhang deſſelben mit dem Paſſahmahle, welches (wie ſich bald zeigen wird) Opfermahl war, vorausſetzt.

Hat ſich uns nun hiſtoriſch ergeben, daß das letzte Mahl, an welches Chriſtus die Einſetzung des Abendmahles knüpfte, ein Paſſahmahl war, ſo gewinnt dieß Reſultat durch das innere Verhältniß des Abendmahles zum Paſſahmahle, zu deſſen Darſtellung wir nun übergehen, ein entſcheidendes Gewicht.

1. Unſerer Meinung ſind Calov, Bengel, Nitzſch, Olshauſen, de Wette, Oſiander. Zu der ſeltſamen Vermittelung Meyer's, daß nämlich „Chriſtus einem uns Unbekannten vermittelſt einer Offenbarung die Weiſung gegeben habe, die Stiftung des Abendmahles, welche ihm ſelbſt richtig bekannt war, Paulo zu eröffnen" — werden wohl Wenige ihre Zuflucht nehmen.

Zweites Kapitel.

Das Paſſahmahl und das Abendmahl.

1. Das Paſſah ſtiftete Gott zur Zeit, als er durch die Strafwunder, welche er durch Moſes über Egypten verhängte, die göttliche Sendung ſeines Boten erweiſen, ſein Recht über Volk und Land der Egypter zeigen (2 Moſ. 8, 10. 9, 14. 29), das verſchonte Israel als das Geſchlecht ſeiner Wahl zeichnen, Pharao's Trotz brechen wollte. Das letzte und höchſte Wunder kündigte Gott in der Drohung an, alle Erſtgeburt zu würgen. Dieß Todesurtheil, über das Volk der Egypter geſprochen, ſollte am entſchiedenſten das göttliche Recht Israels hervorheben. Während die Blüthe der Egypter dem Würgetod verfiel, ſollte Israel ein Feſt der Rettung, ein Mahl des Lebens feiern. Das iſt der Grundgedanke des Paſſah, welchen auch der Name (פֶּסַח ſchonendes Vorübergehen) deſſelben ausdrückt: es iſt ein Feſt der Verſchonung, der Rettung, des Lebens. Das, was verſchont wird, iſt zunächſt die Erſtgeburt (2 Moſ. 13, 1 ff.), ſomit die Träger des Familiengeiſtes, die Familien ſelbſt. Darum wird dieß Feſt familienweiſe gefeiert. Jedes Vaterhaus verſammelt ſich zu gemeinſamer Feier um ein Mahl (2 Moſ. 12, 3 u. a.). Später war es Ordnung, daß nicht unter zehn Perſonen es gemeinſam feiern ſollten (Joseph. d. bello jud. VI. 9, 3). Die Familien ſind aber die naturgemäße Gliederung der ganzen Gemeinde. Das Paſſah iſt ein Feſt der Volksgemeinde. Darum heißt es, daß das Paſſahlamm vor der ganzen Gemeinde ſolle geſchlachtet werden (2 Moſ. 12, 6), ſpäter im Vorhofe (5 Moſ. 16, 1—8).[1] Als Jeruſalem der

1. S. Bähr, Symb. d. moſ. Kult. II. S. 614. Kurtz, d. moſ. Opfer S. 256.

Mittelpunkt des Reiches Gottes ward, die heilige Stadt, welche Zion, die Veſte David's, und Moriah, den Berg des Tempels, umſchloß, da zogen aus ihren zerſtreuten Wohnſitzen alle Israeliten unter Jubelliedern hinauf in die hochgebaute Stadt, um ſich zu Gott als ein einig Volk zu verſammeln (Pſ. 122). Alſo nicht des Einzelnen, ſondern des Volkes Rettung wird im Paſſah gefeiert. Nach der Grundform nun, welche die Entwickelung des Reiches Gottes beherrſcht, vollzog Gott die Rettung in Geſtalt eines Bundes. Er fordert, er verſpricht: er forderte Gehorſam, er verhieß Rettung. Der Gehorſam aber beſtand darin, daß Israel das äußere Zeichen, an welches Gott die Rettung knüpfte, erfüllte. Allezeit nämlich verwirklicht ſich ein Bund in einem äußeren Zeichen, in welchem die ſich Verbindenden ihre Gemeinſchaft niederlegen. Welches Hauſes Thüre mit dem Blute des Lammes bezeichnet iſt, das iſt gerettet (2 Moſ. 12, 13. 23). Dieß Zeichen iſt aber mehr als ein bloßes Zeichen. Es iſt das Blut eines Opfers. Der ganze Dienſt des Paſſah iſt ein Opferdienſt (2 Moſ. 12, 27. Vgl. 2 Chron. 30, 16. 34, 25. 35, 11.). Darum mußte das Lamm ohne Fehl ſein (2 Moſ. 12, 5). Die Gebeine durften nicht zerbrochen werden (12, 46). Während es ſonſt der Prieſter Geſchäft iſt, das Blut an den Altar zu ſprengen, wird hier der Hausvater zum Prieſter, des Hauſes Thüre zum Altar. Es behauptet alſo in dieſem Feſte das Volk ſeine Idee, ein prieſterlich Volk zu ſein (Philo de vit. Mos. p. 686 sq. de dec. p. 766).[1] Allezeit liegt nun im Opferblute eine ſühnende Kraft (3. Moſ. 17, 11). Darum iſt eben das Blut mehr als ein bloßes Zeichen. Es ſühnt mit Gott und bringt vom verſöhnten Gott Rettung. Daraus folgt aber nicht, daß das Paſſah ein Sühnopfer in des Wortes engerem Sinne iſt. Als Opfermahl kann es nur in die Klaſſe der Friedensopfer gehören.[2]

Das Opfer überhaupt muß begriffen werden aus dem innerſten Weſen des religiöſen Lebens, für deſſen Wurzel wir, wie wir anderweitig entwickelt haben[3], den Glauben anzuſehen haben. Der Glaube iſt nach einer weſentlichen Seite Ergrei-

1. Bähr a. a. O. S. 632 ff. Kurtz a. a. O. S. 255 ff.
2. Bähr a. a. O. S. 634. Kurtz a. a. O. S. 255.
3. M. Lehre vom h. Geiſte I. Auf.

fen des Göttlichen. Dieß Ergreifen iſt bedingt durch Hingabe des Endlichen an das Unendliche. Dieſe Hingabe vollzieht ſich aber in allen poſitiven Religionen im Opfer. In dem Bewußtſein, ſich nicht durch ſich ſelbſt verſöhnen zu können, vollſtreckt der Menſch an dem mit ſeinem Lebenskreiſe verwachſenen thieriſchen Leben die Auflöſung, zu der er ſich verurtheilt, um mit dem Göttlichen in Gemeinſchaft zu treten. Das altteſtamentliche Opfer nun ſieht nicht in der endlichen, ſondern in der ſündigen Natur das Trennende zwiſchen Gott und Menſchen. Sühne alſo iſt die Grundbedeutung jedes Opfers. Im Brandopfer tritt das Weſen des Opfers in ſeiner unbeſtimmten Allgemeinheit auf. Im Sühnopfer im engeren Sinne oder Sündopfer iſt das Negative, die den Menſchen von Gott trennende Schuld zu heben, die Grundbedeutung. Im Friedensopfer aber ſtrebt der Menſch poſitiv ſich in Gemeinſchaft mit Gott zu ſetzen. Mit Recht iſt von Bähr die Meinung derer bekämpft worden, welche im Sündopferthiere einen Repräſentanten der Sünde des Menſchen ſehen. Das Opferthier mußte ja rein ſein; das Blut war ja nicht Zeichen des Todes, ſondern vielmehr des Lebens; das Blut hätte nicht an den Altar geſprengt, das iſt, Gott dargebracht werden können, wenn es unrein geweſen wäre. Aber es iſt durchaus irrig, wenn Bähr in dem Schlachten des Thieres nur eine Form ſieht, das Gott darzubringende Blut zu gewinnen. Es iſt irrig, wenn er in der Heiligung den Zweck des Sühnopfers ſieht. Das Leben des Thieres, welches im Blute liegt, vertritt das Leben des Menſchen. Das reine Thierleben bedeckt (denn das iſt die Grundbedeutung von כִּפֶּר) das unreine Menſchenleben. Der Menſch giebt eben ſtatt des ſündenbedeckten Lebens, das nicht vor dem Heiligen beſtehen kann, ſondern vor deſſen Zorn vergehen muß, demſelben ein reines Leben, daß es ihn vertrete. Gott würde aber nicht der Gerechte ſein, wenn er ohne Weiteres das Reine für das Unreine nähme, ohne daß der Sünde ihr Urtheil widerfahren wäre. Das Urtheil des Todes, das dem Sünder gebührt, übernimmt eben das Thier, welches getödtet wird. Nicht die Sünde des Menſchen wird dem Thiere übertragen, ſondern die Strafe. Die Strafe iſt zwar das Korrelat der Sünde, aber doch nicht ſelbſt Sünde. Das Thier aber, obwohl Repräſentant

des Sündentodes, bleibt in seiner Reinheit, um eben vor Gott zu sein, was eigentlich der Mensch sein sollte. Im Friedensopfer also will der entsündigte Mensch eingehen in die Gemeinschaft des Lebens mit Gott. Wenn der Opfernde, durch Priester vermittelt, hebend und webend die vorzüglichsten Opfertheile, welche für das Ganze gelten, Gott dargebracht hat, so giebt ihm Gott einen Theil wieder zum fröhlichen Genusse (5 Mos. 12, 12. 18). Wenn der Mensch sein Leben an Gott verliert, um seine Wahrheit zu finden, so giebt es ihm Gott mit göttlichem Leben verklärt wieder. Im Opfermahle genießt Gott das endliche Leben des Menschen, der Mensch das unendliche Leben Gottes. So ist denn durch die ganze Schrift hindurch das Mahl ein Gleichniß der Gemeinschaft Gottes und der Menschen im Reiche Gottes.

Diese allgemeine Bedeutung des Friedensopfers gewinnt im Passahmahle eine besondere Gestalt. Im Schlachten des Lammes, in der Darbringung des Blutes am Hausaltare, der Thüre, wird die opfernde Hingabe vollzogen. Diese Seite tritt aber zurück vor dem Genusse des Passahopfers. Die Freude, welche in jeder Opfermahlzeit liegt (5 Mos. 12, 12. 18.), ist hier Freude über die Rettung, welche Gott seinem auserwählten Volke hat widerfahren lassen in jener Schreckensnacht, in der egyptischen Noth überhaupt. Den schweren Ernst aber, an den sich diese Freude knüpfte, sprachen die bitteren Kräuter aus, das ungesäuerte Brot, welches daher das Brot des Elends hieß (5 Mos. 16, 3), die eilfertige Bereitung des Lammes (2 Mos. 12, 11), die Stellung des Aufbruchs (a. a. O.), in der Alles genossen ward. Der Rettung also, so sahen wir, nicht des Einzelnen, sondern des Volkes, und zwar des Volkes, welches Gott zum Träger seines Reiches erkoren hatte, galt die Freude. Ein Lebensfest also des Volkes Gottes war es, ein Mahl der Gemeinschaft des Reiches Gottes. Brachte jedes Opfermahl Gott und Mensch in Gemeinschaft, so genoß in diesem Israel das göttliche Leben, welches das Reich schützte gegen den Untergang, welches die Ewigkeit des Reiches Gottes verbürgte. Und sollt diesen Tag haben zum Gedächtniß, und sollt ihn feiern dem Herrn zum Feste, ihr und alle eure Nachkommen zur ewigen Weise (2 Mos. 12, 14. Vgl. 24. 13, 3 ff.).

Wir haben gesehen, wie das ungesäuerte Brot, bei der ersten Feier eine Sache der Noth (2 Mos. 12, 39.), fortwährend an das Elend erinnern sollte, aus dem das Volk errettet worden war. Allein daraus erklärt sich nicht die große Bedeutung, welche das ungesäuerte Brot bei diesem Feste hat. Das ganze Fest hieß nach demselben das Fest der ungesäuerten Brote (חג המצות ἑορτὴ τῶν ἀζύμων). Während der sieben Festtage durfte gesäuert Brot nicht nur nicht gegessen, sondern nicht einmal aufbewahrt werden (2 Mos. 12, 19) bei Strafe der Ausrottung. Das Ungesäuerte ist wohl Zeichen des Unverdorbenen, von Krankheit Unberührten, des Lebens, des heiligen Lebens gewesen.[1] Darum ermahnt der Apostel Paulus, Ostern nicht im Sauerteig der Bosheit und Schalkheit, sondern im Süßteig der Lauterkeit und Wahrheit zu halten (1 Kor. 5, 8). Diese Bedeutung des Lebens hat wohl auch der Wein, welchen die Sitte hinzufügte. „Das Mischen der Becher Weines", sagt Friedlieb (Archäologie der Leidensgesch. S. 58), „war eine religiöse Handlung und bildete die Abschnitte und Uebergänge bei dem mit Gebeten und Hymnen wechselnden Mahle. So wurde bei dem ersten Becher der festliche Tag geheiligt, bei dem anderen begann die Hagada. Während des dritten (Becher des Segens) erfolgte die Danksagung für die genossenen Speisen. Ein vierter war noch übrig. An ihn reihte sich das Absingen des Hallel, eines Hymnus, welcher die Psalmen 113 bis 118 enthielt, und mit einem Gesang schloß. Nunmehr folgte die Segnung des Weines und der vierte Becher ward getrunken."

An die geschichtliche Bedeutung dieses Festes schloß sich eine Naturbeziehung. Das Passah ward gefeiert im Monate Abib, dem Monate des Grünens und Blühens. Am zweiten Festtage ward die erste Garbe Gott dargebracht (5 Mos. 23, 10 ff.). Nun begann die Erndte (5 Mos. 16, 9), deren Ende Pfingsten war. Sehr schön urtheilt Bähr (a. a. O. S. 638): „Die Errettung aus Egypten war für Israel ein Hervorgang aus dem Zustande des Erstorbenseins zu neuem Leben. Passah, das Lebensfest, konnte daher in keine schicklichere Zeit fallen, als in den Monat, wo auch die Natur ihr Lebensfest feiert, der darum von dem

1. Bähr a. a. O. S. 630. Kurtz a. a. O. S. 262.

neuen Leben der Natur, vom Grünen und Blühen seinen Namen hatte (Abib). Beiderlei Leben kommt von dem einen rettenden, schaffenden, lebendigen Gott, ihm ist Beides zu verdanken, für Beides sind ihm Dankopfer zu bringen. Gewiß konnte ein mit seinem ganzen Leben und Bestehen ganz auf den Ackerbau gewiesenes Volk nicht besser an die Wohlthat seiner nationellen Lebendigmachung, seiner politischen Schöpfung erinnert werden, als dadurch, daß die Feier der letzteren mit der stets wiederkehrenden Belebung der Natur verbunden war. Das materielle, leibliche Leben des Volkes wurde auf diese Weise mit seinem geschichtlichen und religiösen Leben in genaue Verbindung gebracht."

2. Wir nahen uns nun der Einsetzung des heiligen Abendmahles, wie sie uns die drei ersten Evangelisten und Paulus berichten (Matth. 26, 26—28. Mark. 14, 22—24. Luk. 22, 19—20. 1 Kor. 11, 23—25.). Stellen wir diese Berichte zusammen. In der Nacht, da er verrathen ward (Paul.), nahm Jesus während des Abendmahles (Matth. und Mark.: *ἐσθιόντων αὐτῶν*) das Brot (Matth.: *τὸν ἄρτον*, Marc.: *ἄρτον*: jener für Juden, dieser für Heiden), brach es unter Dankgebet (Matth. und Mark.: *εὐλογήσας*, Paul. und Luk.: *εὐχαριστήσας*), gab es seinen Jüngern und sprach: Nehmet (Matth. und Mark.), esset (Matth.): Dieß ist mein Leib (Alle: *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου*, Paulus und Lukas mit dem Zusatze:), der für euch gebrochen wird (Paul.: *κλώμενον*, Luk.: *διδόμενον*). Dieses thut zu meinem Gedächtniß (Paul. und Luk.: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*). Ebenso nahm er auch den Kelch (So Alle, Paulus und Lukas mit dem Zusatze:) nach dem Abendmahle, gab ihnen denselben (Alle, Matth. und Mark. mit dem Zusatze:) unter Dankgebet (*εὐχαριστήσας*) und sprach: Trinket Alle daraus (Nur Matth., während Mark. referirt: Und sie tranken Alle daraus): Dieß ist mein Blut, das Blut des neuen Bundes (Matth. und Mark.: *Τοῦτο ἐστι τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης*, wogegen Paul. und Luc.: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν* [fehlt bei Lukas] *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*), das für Viele (Luk.: für euch) vergossen wird (Matth., Mark. und Luk., Matth. mit dem Zusatze:)

zur Vergebung der Sünden. Dieſes thut, ſo oft ihr's trinket, zu meinem Gedächtniß (Paul.).

Kein Verſtändiger wird wohl behaupten wollen, daß das Weſenhafte dieſes Berichtes berührt werde von den Differenzen der Berichterſtatter im Einzelnen. Es ſtellen ſich uns zwei Typen dar: Matthäus und Markus vereinigen ſich zu dem einen, Paulus und Lukas zu dem anderen. Betrachten wir das Verhältniß im Einzelnen. Zunächſt ſind den beiden erſten Evangeliſten die Darreichungsworte: Nehmet, eſſet, trinket Alle daraus, eigen. Zwar bietet der gewöhnliche Text bei Paulus die Worte: Nehmet, eſſet (λάβετε, φάγετε), aber es darf als ſicheres Reſultat der Kritik angeſehen werden, daß ſie von fremder Hand im Intereſſe der Ausgleichung hineingetragen ſind. Daß ſie Paulus und Lukas weglaſſen konnten, ohne dem Weſentlichen etwas zu vergeben, bedarf kaum der Bemerkung. Weiter haben Paulus und Lukas zu den Worten: Dieß iſt mein Leib, noch den Zuſatz: der für euch gebrochen, gegeben wird. Der Ausdruck des Lucas gegeben (διδόμενον) iſt kritiſch unantaſtbar. Der Ausdruck des Paulus aber gebrochen (κλώμενον) fehlt bei den drei älteſten und gewichtigſten Handſchriften, und die vierte hat ein anderes Wort (θρυπτόμενον) dafür. Darnach haben namhafte Kritiker und Ausleger (Lachmann, Rückert, Meyer, de Wette, Tiſchendorf) dieſes Wort aus dem Texte geſtrichen. Dann wird alſo der Text ſich bieten: Dieß iſt mein Leib, der für euch. Im Griechiſchen würde dieß nicht ſo hart klingen, wie im Deutſchen, aber gleich unbeſtimmt ſein. Nach dem Grundſatze nun, daß die ſchwerere Lesart die ächte, ſollte man allerdings Freudigkeit zu dieſem Texte haben. Wenn man aber einmal erwägt, daß die älteſten Auctoritäten bei Weitem nicht immer den richtigen Text bieten; zweitens, daß der parallele Ausdruck vom Blute (welches für euch vergoſſen wird), den doch drei Zeugen haben, ein Zeitwort hat, und zwar ein ſolches, welches die beſtimmte Beziehung auf den Tod enthält, und zwar ein das Symbol deutendes bildliches; drittens, daß zwiſchen Schwierigkeit und Unbeſtimmtheit ein Unterſchied iſt (de Wette überſetzt: Das iſt mein Leib, der euch zum Beſten dient!), der Zuſatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν aber ſein Hauptwort eher verdunkelt als erhellt; viertens, daß

der Ausdruck gebrochen viel zu concret und originell ist, als daß eine fremde Hand ihn gewagt hätte, die gewiß διδόμενον gesetzt hätte: so hat man allen Grund, mit ansehnlichen Kritikern den Ausdruck κλώμενον stehen zu lassen.[1] Die Auctorität des Paulus nöthigt uns, diesen Zusatz für den ursprünglichen zu halten. Den parallelen Zusatz zum Blute hat zwar Paulus nicht, wohl aber theilt ihn Lucas mit den zwei ersten Evangelisten, zum Beweise, daß der pauliniſche Typus ihn nicht ausschließt. Denn anzunehmen, daß dieser Zusatz in den Text des Lukas aus dem der beiden ersten Evangelisten sei getragen worden, ist nicht nur aus äußeren Gründen unzulässig, als gegen das Ansehen der Handschriften, sondern auch aus inneren, weil die Lesart ἐκχυνόμενον eine Schwierigkeit bietet, welche keine fälschende Hand veranlaßt hätte. Den Zusatz, welchen Paulus zweimal, Lukas einmal hat: Dieß thut zu meinem Gedächtniß, geben die beiden ersten Evangelisten nicht. Das Gewicht nun, welches ihm Paulus überhaupt leiht, verstärkt der besondere Umstand, daß Paulus an dieses Wort seinen Schluß knüpft: Denn so oft ihr von diesem Brote esset und von diesem Kelche trinket, verkündet ihr des Herrn Tod, bis daß er kommt (V. 26). Er ist innerlich wahrscheinlich, weil er eine Anknüpfung enthält an die Bestimmung des Passah, ein Fest des Gedächtnisses zu sein (2 Mos. 12, 14. u. ö.). Daß Christus dieß Wort zweimal gesprochen, dafür spricht die testamentarisch formulirte Anlage der ganzen Rede.

3. Es fragt sich nun, wie sich das Abendmahl zum Passahmahle verhalte. Zur Beantwortung dieser Frage würde zunächst festzustellen sein, wie Christus die Einsetzung des Abendmahles der Feier des Passahmahles eingereiht habe. Man könnte es sich so denken, daß Christus, um den Uebergang des Passah in das Abendmahl gleich bei der Einsetzung darzustellen, an die Elemente des Passah die Erfüllung und Verklärung angeknüpft habe, näher, daß er beim Brote nicht die gewöhnlichen Worte der Erinnerung und Weihe, sondern die Worte: Dieß ist mein Leib gesprochen, den Becher des Segens zum Becher des neuen Bundes geweiht habe. Allein wenn Christus gleich am Anfang sagt, daß

1. Schulz, Abendm. S. 220: Die Aechtheit dieses κλώμενον ist so sicher als Dinge der Art nur sein können.

ihn verlangt habe, dieß Osterlamm zu essen, so kann man doch nur erklärend hinzufügen: als Osterlamm, wie ja auch die Aussicht, es verklärt im Reiche Gottes zu genießen, nur auf das Passah zu beziehen ist. Die Weihe des Brotes ging dem eigentlichen Mahle voran. Christus nahm aber das Brot während des Mahles (ἐσθιόντων αὐτῶν). In der Aufforderung: Dieß thut, so oft ihr trinket, zu meinem Gedächtniß, stimmt das unbestimmte Oft nicht zur regelmäßigen Feier des Passah. Wie würde sich auch die Thatsache begreifen lassen, daß die Judenchristen noch lange das Passahfest in seiner eigenthümlichen Bedeutung fortgefeiert haben, unabhängig vom Abendmahle, wenn Christus bestimmt dem Passah den verklärenden Charakter des Abendmahles für immer eingeprägt hätte? Christu hat also das Abendmahl dem Passahmahle nicht eingereiht, sondern angereiht.

Dem Wesen nach ist aber das Abendmahl ebenso die Erfüllung, Verklärung und eben deshalb Aufhebung des Passah, als die Taufe der Beschneidung, welche der Herr doch auch nicht verbot, sondern ihrer inneren Nothwendigkeit abzunehmen überließ. Betrachten wir das innere Verhältniß des Abendmahles zum Passah näher. Ein Gedächtnißmahl war das Passah der Rettung, welche Gott seinem Volke in der Zeit der Noth brachte. An die Noth erinnerte das ungesäuerte Brot, die bitteren Kräuter, die Pilgerstellung, vor Allem aber das Blut des Passahlammes, das zugleich die Wurzel aller Noth, die Sünde, vor Augen stellte. Ein Gedächtnißmahl soll nun auch das Abendmahl sein. Und zwar soll das gebrochene Brot den gebrochenen Leib, der ausgegossene Wein das vergossene Blut darstellen. Ein Gedächtniß also von des Herrn Tod. So oft ihr von diesem Brote esset und von diesem Kelche trinket, verkündet ihr des Herrn Tod, bis daß er kommt, sagt Paulus (1 Kor. 11, 26). An die Noth erinnerte aber das Passahmahl, um die Freude über die Rettung desto gegründeter und voller zu machen. Das Blut des Passahopfers war eben von dem Tode, den es vor Augen stellte, die Rettung. In dem Genusse desselben, der Speisen überhaupt, lag der Ausdruck der Freude. So ist denn auch der Tod Christi, welchen uns das gebrochene Brot, der ausgegossene Wein darstellen, zwar die Strafe, welche wir verdient haben, doch aber für uns getragen zur Vergebung un-

ſerer Sünden. Der Genuß des Leibes und Blutes Chriſti iſt der Ausdruck der Aneignung dieſes Opfers zu Heil und Leben. Der Genuß des Paſſah war näher ein Opfergenüß: die Freude über die Rettung war alſo eine Freude in der Gemeinſchaft mit Gott. Mit der Opfermahlzeit hat aber der Apoſtel Paulus das Abendmahl in Parallele geſtellt (1 Kor. 10, 16—22). Wir werden auf dieſe Stelle unten zurückkommen. Hier möge nur dieſe Beziehung hervorgehoben werden. Es iſt die Rede von Genuſſe des Opferfleiſches, welchen ein Theil der korinthiſchen Gemeinde im Gefühle ſeiner Freiheit für unbedenklich hielt. Der Apoſtel Paulus warnt nun am Eingang des Kapitels vor zu großem Selbſtvertrauen. Wenn im alten Bunde von denen, welche mit den Vorbildern von Taufe und Abendmahl waren geweiht worden, doch die Mehrzahl in der Wüſte umkam, weil ſie dem Götzendienſte und der Hurerei nachgingen, ſo daß an einem Tage drei und zwanzig Tauſend fielen, weil ſie murrten gegen Gott: ſo möge uns, zu deren Warnung Alles geſchrieben iſt, dieß ein warnendes Beiſpiel ſein, daß wir nicht, auf die Zeichen und Unterpfänder unſerer Erwählung pochend, mit der Sünde, mit Götzendienſt ſpielend, Gott verſuchen. Fliehet vor dem Götzendienſte. Urtheilet doch ſelbſt. Der Kelch des Abendmahles iſt die Gemeinſchaft des Blutes, das Brot des Abendmahles die Gemeinſchaft des Leibes Chriſti. Das Brot, welches uns mit Chriſti Leib verbindet, macht uns auch zu Gliedern ſeines Leibes: wir ein Brot, ſo ſind die Vielen, welche von dieſem Brote eſſen ein Leib. Wer nun im Abendmahle in Gemeinſchaft mit Gott durch Chriſti Leib und Blut tritt, der kann nicht in Götzenmahlen in Gemeinſchaft mit den Götzen treten. Denn die Opfermahlzeiten haben dieſe Bedeutung, in Gemeinſchaft mit dem Göttlichen zu ſetzen welchem ſie gelten. So tritt ja auch das noch unter dem Geſetz lebende Iſrael im Opfergenuſſe in Verbindung mit dem durch den Altar ſich mit ſeinem Volke vermittelnden Gott. Damit will ich nicht ſagen, daß die Götzen die Realität des Gottes Iſrael, das Götzenmahl die Kraft habe, wirklich in Gemeinſchaft mit Gott zu ſetzen. Aber die Opfermahle ſind deshalb nicht ohne Kraft und alſo gleichgiltig. Sind die Götter der Heiden nicht das, was ſie im Volksglauben ſind, ſo ſetzt der Glaube an ſie doch mit

den Dämonen, welche die Heidenwelt beherrſchen, in Verbindung. Wer alſo an Götzenmahlen Theil nimmt, der tritt in Gemeinſchaft mit den Dämonen. Wie aber mag, wer am Tiſche des Herrn ſeine Gemeinſchaft mit Gott durch Chriſtum vollzieht, zugleich an den Götzentiſchen ſich mit Dämonen verbinden?

Hier wird ohne Zweifel das Abendmahl in Parallele geſetzt mit den Götzenmahlen der Heiden, und zwar wird dieſe Parallele vermittelt durch die Opfermahle Iſraels. Das Paſſah war ein Opfermahl. Das Abendmahl iſt die Erfüllung des Paſſahmahles. Sollte das Abendmahl ein Opfermahl ſein?

In der reformirten Kirche machten zuerſt Stuckius (in ſ. antiquitat. convival. c. 33. p. 123) und Molinaeus (in ſ. Schrift de altar. et sacrif. Christ. p. 264) den Geſichtspunkt des Opfermahles für das Abendmahl geltend. Nach ſolchen Vorgängern war es Cudworth, der Verfaſſer des durch Mosheim's Ueberſetzung unter uns eingebürgerten systema intellectuale, welcher in ſeiner Schrift über den wahren Begriff des Abendmahles dieſen Gedanken durchgreifend entwickelte.[1] Das Abendmahl iſt ein Opfermahl. Es iſt aber nicht im Sinne der Katholiken ein Opfer. Das für immer kräftige Sühnopfer iſt Chriſtus am Kreuze für uns geworden. Von dieſem Sühnopfer Chriſti ſind alle Opfer des alten Bundes nur Vorbilder. Dieß eine Sühnopfer aber muß im Abendmahle immer von Neuem angeeignet werden. Wenn Paulus ſagt 1 Kor. 5, 7: Wir haben auch ein Oſterlamm, Chriſtus für uns geopfert; darum laſſet uns Oſtern halten nicht im alten Sauerteig, ſondern in dem Süßteig der Lauterkeit und Wahrheit: ſo ſtellt der Apoſtel das Paſſah als Opfermahl dar. Als Erfüllung des Paſſahmahles iſt das Abendmahl ebenfalls

1. Sacra coena epulum est sacrificiale, seu epulum ex oblatis. Sed unum tantum interest inter hoc convivium et illas veterum epulas. Quae lege stante immolabantur sacrificia, umbrae tantum et simulacra erant veri illius sacrificii, quod ipse Christus fecit: ideoque saepius repeti et renovari debebant, non secus ac convivia illa, quae sacrificia solebant consequi. Sed jam verum et unicum sacrificium nostrum, quod repeti et instaurari nequit, deo semel factum est. Ergo typicis sacrificiis nullus amplius inter nos locus est, verum epulae tantum sacrificiales tantum symbolicae celebrantur et in memoriam magni illius et unius sacrificii repetuntur, quod quidem nunquam non veluti praesens est deo, nec minorem vim usque habet ac si quotidie pro nobis fieret. (Nach Mosheim's Ueberſetzung im Anhang zu der lat. Verſion des Syſtems p. 10.)

Opfermahl. Dieß iſt 1 Kor. 10. beſtimmt ausgeſprochen. Wenn die Beweisführung des Apoſtels nicht ohne alle Kraft iſt, ſo ſtellt er hier die Opfermahlzeiten der Heiden, die Opfermahle der Juden und das Abendmahl der Chriſten in eine Klaſſe. Das iſt das Wahre, welches dem Irrthum der Katholiken zu Grunde liegt. Dieß Wahre muß man feſthalten in der Polemik gegen den Katholicismus.[1] In der Heidenwelt, wie im alten Teſtamente wurden Bündniſſe durch Mahlzeiten geſchloſſen. Wie nun die Opfer und Opfermahlzeiten die Formen waren, in denen zwiſchen Gott und Menſchen ein Bund geſchloſſen ward, ſo muß das Abendmahl, welches ein Opfermahl iſt, auch den Charakter eines Bundesmahles haben, wie der Apoſtel Paulus 1 Kor. 10, 20., wo er den Göttermahlen die Kraft beimißt, mit den Dämonen in Gemeinſchaft d. h. Bund zu ſetzen, deutlich lehrt. Dieſe Anſicht fand in England großen Anklang. Wir finden den Opferbegriff bei Hickes, Grabe, Dodwell, Johnſon, Warburton u. A., zum Theil freilich (wie bei Hickes) in ganz anderer Geſtalt als bei Cudworth. Nicht bloß in einzelnen Ausdrücken, ſondern in ihrem ganzen Charakter begünſtigt die engliſche Liturgie denſelben, ſo daß der große Nachdruck, den neuerdings die Puſeyiten auf denſelben gelegt haben, nicht ohne eine bedeutende hiſtoriſche Vorlage in der engliſchen Kirche daſteht. In Deutſchland hatte Calixt theils nach ſeiner hiſtoriſchen, theils nach ſeiner ireniſchen Richtung die Opferbedeutung des Abendmahles geltend gemacht, freilich nur im uneigentlichen Sinne.[2] Nachdem nun

---

1. In omni disputatione, id quod bene Aristoteles observat in Ethicis, non modo error confutari debet, verum etiam τὸ αἴτιον τοῦ ψεύδους, causa erroris ostendi. — Veritatis, quam adhuc explanavimus, corruptio errorem peperit. Est certe sacrificii quoddam genus in coena domini, at sacrificium symbolicum: non victima in ea domino mactatur et offertur: verum nos ex victima jam oblata epulamur; non sacrificium in ea verum est, sed convivium sacrificiale. Es ſpricht ſich hier ein Hauptmotiv des Kreiſes aus, dem Cudworth angehörte (More, Gale, Hyde, Spencer), der mit durch claſſiſche Bildung und philoſophiſche Studien erweitertem Blicke im Heidenthume die Spuren der Wahrheit nachwies. Lechler, Geſch. d. engl. Deismus S. 128 ff.

2. Calixt hat die Opferbedeutung des Abendmahles in der gelehrten Abhandlung de sacrificio Christi semel in cruce oblato et initerabili (Helmst. 1644) entwickelt. In des Wortes eigentlichem Sinne giebt es nur ein Opfer, den Tod Chriſti. Si vero a propria et stricta sacrificii ratione deflectimus et ad improprias — — — acceptiones respicimus, dubium nullum est, quin

Cudworth die Idee des Opfermahles aufgeſtellt, fanden deutſche Lutheraner dieſelbe nicht nur unbedenklich den Katholiken gegenüber, ſondern beweiskräftig für die lutheriſche Abendmahlslehre. So der Leipziger Theologe Olearius (in ſ. dissertatio de κοινωνία cum Christo et daemoniis ad 1 Kor. 10. 1706. 1712). Pfaff (in ſ. instit. theol. dogm. p. 745, und de oblat. vet. p. 226.), Walther, Janus, Seiler u. A. Indeß blieb dieſe Anſicht im Ganzen vereinzelt. Mosheim in der Vorrede und in den Anmerkungen zu ſeiner Ueberſetzung der Cudworth'ſchen Schrift, Erneſti (in ſ. Abh. de praesentia corporis et sanguinis J. Christi in coena sacra: opusc. theol. ed. II. p. 141 sq.) erklärten ſich dagegen. In neuerer Zeit ſuchte Scheibel in: Das heilige Opfermahl [1821] und: Das Abendmahl des Herrn [1823] dem Abendmahle die Bedeutung des Opfermahles zu vindiciren. Er legte beſonderen Nachdruck auf 1 Kor. 10. „Aus dieſer Stelle iſt ohne weiteren Erweis klar, daß Paulus das Abendmahl mit Opfermahlzeiten der Juden und Heiden in eine Klaſſe ſtellt (Abendm. d. Herrn S. 240)." Daſſelbe findet Olshauſen in dieſer Stelle (Bibl. Kom. III. S. 654). Thierſch ſagt in ſ. Vorleſungen über Katholicismus und Proteſtantismus II. S. 272: „Wir müſſen das heilige Abendmahl als ein Opfermahl betrachten, weil eben dasjenige, was einſt zum Opfer dargebracht wurde, uns zur Speiſe und zum Tranke gegeben wird. Die Auffaſſung der Euchariſtie nicht als Opfer, aber als Opfermahl iſt auch von den lutheriſchen Theologen wenigſtens nie verabſäumt worden; am entſchiedenſten hat Scheibel ſie hervorgehoben. Sie liegt wirklich bei Paulus zu Grunde, wenn er die Theilnahme am Tiſche des Herrn der Theilnahme an den Opfer-

---

multae tales in promptu sint, quarum intuitu sancta eucharistia sacrificium appellari possit. Das Abendmahl iſt Opfer als eine heilige Handlung, als ein gottesdienſtlicher Akt, als die Erfüllung des Paſſahopfers (unde tamen non efficitur, esse sacrificium proprie dictum), als Oblation, um der mit ihm verbundenen Dank- und Bittgebete willen, als Aneignung des einen Opfers, welches Chriſtus am Kreuze brachte (materiell daſſelbe Opfer am Kreuze wie im Abendmahle, aber formell im Abendmahle nicht Opfer §. 48. 49.), als Gedächtniß des Opfertodes Chriſti: Nempe mors domini verum est sacrificium. In eucharistia est memoratio mortis atque ideo sacrificii domini. Nihil igitur obstat, quin eucharistia habeatur et appelletur sacrificium memorativum. Die Idee des Opfermahles hat alſo Calixt nicht.

mahlzeiten der Heiden gegenüberstellt, und den Kelch des Herrn mit dem Kelch der Dämonen vergleicht. Ein Opfermahl findet auch hier statt, welches ein Opfer voraussetzt, aber nicht folgt aus der Stelle, was das Tridentinum in ihr findet, daß die Eucharistie selbst ein wiederholtes Opfer sei (sess. XXII. c. 1. sub finem). So kann man nur argumentiren, wenn man den Unterschied zwischen Opfer und Opfermahlzeit gänzlich verkennt."

Daß das Abendmahl verwandt ist mit dem Opfermahle, erhellt unwidersprechlich einmal daraus, daß es die Erfüllung eines Opfermahles ist, zweitens aus der Beziehung, in welche es Paulus 1 Kor. 10. zu den Opfermahlen bei den Heiden und Juden setzt. Die Frage ist nur, ob es wirklich Opfermahl ist. Hierfür läßt sich nun, den ersten Punkt betreffend, sagen, daß das Abendmahl nicht anders die Erfüllung des Opfermahles sein kann, als indem es selbst Opfermahl ist.

„Aber besteht nicht die Erfüllung darin, daß Christus ein Neues an die Stelle der Alten setzt? Ist nicht Christus als die Erfüllung des Gesetzes das Ende des Gesetzes?"

Für den Begriff der neutestamentlichen Erfüllung des alten Bundes ist, scheint es uns, die Analogie der Hegel'schen Dialektik sehr belehrend. Ein Begriff löst sich auf, wenn sich die ihn konstituirenden Momente in Widerspruch setzen, um ihre Lösung in einer höheren Begriffseinheit zu suchen. Der höhere Begriff ist die Erhebung (elevatio) des niederen, sofern er den niederen aufhebt (tollit), um denselben als Moment in sich aufzuheben (conservare). Das Gesetz ist aufgehoben durch Christum, sofern es das Medium der Gerechtigkeit vor Gott sein will, aber nur deshalb aufgehoben, weil sein Begriff, nämlich den Menschen gerecht zu machen, seine Verwirklichung in Christo findet, welcher dem Gerechtfertigten im heiligen Geiste ein neues Gesetz giebt, das den Menschen gesetzlicher macht als die Pharisäer. Hier ist die Aufhebung zugleich Erhaltung und Verklärung. Das Sühnopfer ist erfüllt im Tode Christi. Der Tod Christi hat allen Opfern ein Ende gemacht. Ist er aber nicht selbst Sühnopfer? Nur sofern er dieß ist, bedürfen wir hinfort keines Opfers mehr (Hebr. 10., 14).

„Aber das ist ja derselbe Schluß, mit dem das Tridentinum (sess. XXII. c. 1.) das Meßopfer beweist."

Das Tridentinum sagt: Celebrato veteri pascha, quod in memoriam exitus de Aegypto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit pascha se ipsum, ab ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit eripuitque de postetate tenebrarum et in regnum suum transtulit. Der Schluß ist also: Weil Passah ein Sühnopfer war, das Abendmahl aber die Erfüllung des Passah, so muß das Abendmahl ein Sühnopfer sein. In diesem Schlusse ist der Vordersatz falsch. Passah hatte wohl, wie jedes Opfer, sühnende Kraft, war aber kein Sühnofer, sondern ein Friedensopfer. Nun heißt allerdings Christus, der für uns Geopferte, das Passahlamm (1 Kor. 5, 8). Er heißt so, wir gestehen es zu, als Sühnopfer. Wo steht denn aber, daß Christus im Abendmahle unser Sühnopfer sei? Eben in dieser Stelle ist ganz deutlich gesagt, daß die Erfüllung der alttestamentlichen Sühnopfer der Opfertod Christi sei, wie es einhellige Schriftlehre ist. Wir haben schon verwahrt, daß die sühnende Kraft des Passahopfers das Passah nicht zum Sühnopfer in des Wortes engerem Sinne mache. Das Moment der Sühne im Abendmahle hat im Opfertode Christi seine Erfüllung gefunden. Soll, wie das Tridentinum doch will, der Opfercharakter des Passahmahles im Abendmahle bewahrt bleiben, so muß das Abendmahl Opfermahl sein. Aber gerade das Moment des Genusses ist nicht das, was die Eucharistie zum Opfer macht. Die Eucharistie ist ein Opfer, sofern sie Gott dargebracht wird, nicht sofern sie genossen wird (cat. rom. p. II. c. 4. qu. 69).[1]

„Aber wenn auch das Passah kein Sühnopfer war, so ist doch Sühne ein Moment, ohne welches weder Passah noch überhaupt ein Opfer sein konnte. Wo ist im Abendmahle das Blut, welches sühnt?"

Das auf ewig heilskräftige Sühnopfer ist Christi Tod. Sofern Christus das allgemeine Sühnopfer ist, ist in ihm auch die Sühne des Friedensopfers erfüllt. Er ist unser Passahlamm. Von die-

1. Vgl. Köllner, Symbolik II. S. 449.

ſem Sühntode ſieht aber das Abendmahl nicht ab. Der Leib, das Blut des Abendmahles iſt ja das durch den Opfertod hindurchgegangene. Von dem Opfertode Chriſti trägt es wirklich ſühnende Kraft. Wie aber das Friedensmahl nicht bloße Aneignung der Sühne war, ſo iſt auch das Abendmahl nicht bloße Aneignung des Opfertodes Chriſti. Hierin liegt der Irrthum der Cudworth'ſchen Anſicht. Cudworth's Schluß, ſagt Mosheim a. a. O., iſt: „Jedem Opfer pflegten Opfermahle zu folgen. Chriſti Tod iſt ein Sühnopfer. Alſo mußte demſelben ein Opfermahl folgen. Das iſt eben das Abendmahl.“ Hier iſt offenbar der Vorderſatz falſch, weil Sühnopfer im engeren Sinne nicht genoſſen wurden. Sagt Cudworth, daß Sühnopfern für Privatleute Opfermahle ſeien hinzugefügt worden, ſo, geſetzt es iſt richtig, was nicht der Fall iſt, thut dieß zur Sache nichts, weil einmal der Genuß eines ſolchen Friedensopfers eben nicht der des Sühnopfers war, zweitens das Opfer Chriſti in keinem Falle als Privatopfer angeſehen werden kann. Allein ſelbſt wenn dieſer Vorderſatz richtig wäre, iſt der Nachſatz immer falſch. Wiefern iſt denn nach Cudworth das Abendmahl ein Opfermahl? Nach den oben mitgetheilten Stellen iſt das Abendmahl nur eine ſymboliſche Feier zum Gedächtniſſe jenes einen großen Verſöhnungsopfers. Wie kann es, ruft Mosheim aus, einem Manne von ſo viel Geiſt entgehen, daß dieſe reformirte Anſicht die ganze Beweisführung zerbricht? Wenn der Vorderſatz von einem wirklichen Opfer ſpricht, ſo kann doch der Nachſatz nicht von einem Opfer ganz anderer Art reden. Ein ſymboliſches Opfermahl iſt keines. Die Idee des Opfermahles hat bei reformirter Anſicht gar keinen Sinn. Von einem Opfermahle kann nur dann die Rede ſein, wenn von dem einen ewigen Oſterlamme, Jeſu Chriſto, der wirkliche Leib, das wirkliche Blut genoſſen wird. Leib und Blut ſind zwar die geopferten, aber nicht bloße Träger des Opfertodes, ſondern des durch den Tod hindurchgegangenen Lebens, welches in Gemeinſchaft ſetzt mit Gott in Chriſto, wie im Friedensopfer das Mahl Aneignung des Lebens iſt zur Gemeinſchaft mit Gott. Weil die lutheriſchen Theologen dieſen Unterſchied nicht klar in's Auge faßten, verſtanden ſie nicht die Beweiskraft des zweiten Punktes, nämlich der Stelle 1 Kor. 10. Die Art, wie Mosheim in der

Vorrede zu Cudworth's Schrift, Ernesti a. a. O., Cotta in den gelehrten Nachträgen zu Gerhard's loci t. X. p. 457., in neuerer Zeit Rodatz (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1844., H. 2. S. 44.) aus dieser Stelle den Opferbegriff des Abendmahles beseitigen, bricht dem Beweise Pauli durchaus die Spitzen ab. Viel tiefer dringt Chemnitius in s. examen concilii Tridentini (ed. Francf. 1590 t. II. p. 279.) in den Sinn der Stelle ein. Sicut Israelitae sacrificii in altari oblati participes reddebantur, communione non alterius cibi, sed partium seu reliquiarum de illo ipso, quod in sacrificio oblatum erat, ita filius dei sacrificii sui in cruce peracti participes nos facit, non communione frustuli panis, sed dispensatione et manducatione illius corporis, quod pro nobis in cruce traditum est. Et sicut Moses (ex. 24) populo applicaturus et obsignaturus vetus testamentum, hoc facit aspersione non alterius, sed ipsius sanguinis qui pro confirmatione foederis sacrificatus erat: ita Christum illum ipsum sanguinem in coena bibendum nobis tradit, cujus effusione novum testamentum confirmatum est. Hier faßt Chemnitius den Genuß des Opfermahles als Aneignung der Sühnkraft des Opfertodes. Das ist ohne Zweifel eine falsche Auffassung. Wenn der Genuß nur Aneignung ist: warum hätte denn der alte Bund den Genuß der Sühnopfer im engeren Sinne verboten? Wenn im alten Bunde Genuß eines Sühnopfers eine unvollziehbare Vorstellung ist, so kann doch auch das Abendmahl nicht bloße Aneignung des Opfertodes sein. In der Sanktion des Bundes 2 Mos. 24., welche Chemnitius in Parallele stellt, hat das an den Altar und unter das Volk gesprengte Blut nicht die Bedeutung der Sühne, sondern des Gott und Volk vereinenden Lebens, daher es das Blut des Bundes heißt. Der Apostel Paulus spricht ja 1 Kor. 10. unverkennbar aus, daß das Opfermahl Israels in Gemeinschaft setzt mit dem Altar d. h. nicht mit dem Opfer, wie Chemnitius auslegt, sondern mit dem am Altare sich offenbarenden Gott, das Opfermahl der Heiden in Gemeinschaft mit den Göttern. So können denn Leib und Blut Christi, deren Gemeinschaft Brot und Wein genannt werden, im Abendmahle nur als Träger des Lebens in Betracht kommen, durch welche wir in Lebensgemeinschaft treten mit Christo. Das fordert auch die Kirchenlehre, zu deren Gunsten Chemnitius

argumentirt. Sind Leib und Blut verklärt, so sind sie eben Leben, und Genuß von Leben setzt in Lebensgemeinschaft. Wie nun das Opferfleisch der Juden und Heiden die Kraft, mit den Göttlichen in Gemeinschaft zu setzen, nur dadurch hat, daß es zuvor Gott geopfert ist, so sind auch Leib und Blut Christi die Gemeinschaft des Lebens mit Christo nur nachdem sie durch den Tod hindurch gegangen sind. Ist nun der Tod Christi ein Opfertod, Leib und Blut Christi die für unsere Sünden in den Tod gegebenen, also Opferfleisch und Opferblut, so ist der Genuß des Leibes und Blutes Christi auch Opfergenuß. Das Abendmahl ist ein Opfermahl, die Erfüllung und Verklärung der Opfermahlzeiten, der Friedensopfer des alten Bundes. Das ist das Wahre in dem Irrthum der katholischen Kirche. Nur mit dieser Auffassung des Abendmahles bleiben wir in Einheit mit der alten Kirche, welche einstimmig das Abendmahl als Opfer gefaßt hat.

Es bietet sich die Frage, warum Christus, da er das Passah zum Abendmahle verklärte, nicht das Wesenselement des Passah, das Passahlamm, beibehalten. Die Antwort ist einfach: Weil er selbst das Passahlamm war. Die beim Passahmahle untergeordneten Elemente des Brotes und Weines, die den beiden Grundbestandtheilen des Leibes entsprechenden Grundnahrungsstoffe der Pflanzenwelt, boten sich in ihrer geringen Materialität als würdige Träger einer himmlischen Speise, an denen überdem nicht eine Opferbedeutung haftete, so daß sie also das himmlische Opfer, dessen bloße Medien sie sind, nicht trüben. Christus wollte den neuen Most nicht in alte Schläuche füllen. Wie nun das Fest des Lebens im Reiche Gottes zugleich ein Lebensfest der Natur war, so gilt im Abendmahle die Weihe, welche über die Elemente gesprochen wird, dem ganzen Naturleben, der seufzenden Kreatur, die, wie die alten Kirchenlehrer so siegreich den Gnostikern gegenüber geltend machten, von demselben Gotte kommt, welcher uns Christum zum Heil gegeben hat. Es feiert die Natur im Abendmahle eine Vorweihe der Zeit, wo sie zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes wird verklärt sein: sie ist Bild und Trägerin des Himmlischen. Wenn der Apostel sagt, daß den Unwürdigen das Abendmahl eine Speise der Krankheit und des To-

des ist, so dürfen wir wohl, unterstützt von einer gewichtigen Tradition (um über Joh. 6. noch nichts Bestimmtes auszusagen), für die Würdigen im Abendmahle ein Heilmittel des ewigen Lebens, eine Nahrung des verklärten Leibes der Auferstehung erkennen. Und so sind es die Frühlingskräfte der zukünftigen Welt, von denen unsere Leiber im Abendmahle erfüllt werden.

Drittes Kapitel.

Die Einsetzungsworte.

1. Dieß ist mein Leib, dieß ist mein Blut: in diesen Worten ist jedenfalls ausgesprochen, daß die Substanz dessen, was Christus bei Einsetzung des Abendmahles seinen Jüngern zu genießen bot, sein Leib und sein Blut war. Wie sich aber diese Substanz verhalte zu den Elementen des Brotes und Weines, darüber gehen die Konfessionen auseinander. Die katholische läßt die Elemente absorbirt werden von der Substanz, die lutherische läßt die Elemente bestehen als Träger der Substanz, die reformirte erkennt als objectiv real nur die Elemente an, so daß die Substanz nur verbal gegenwärtig ist, höchstens der Kraft nach, wenn der Empfänger das Organ des Glaubens hinzubringt. Es ist nun hier nicht unsere Aufgabe, auf diese konfessionelle Interpretation historisch oder dogmatisch einzugehen. Wir haben in möglichster Hingabe an den Text mit rein exegetischen Mitteln den Sinn heraus zu fördern. Gehen wir, ohne Vorunterſuchungen, mitten in die Sache, indem wir von der Erklärung ausgehen, deren Vertreter in der Reformationszeit Zwingli war, und welche man jetzt als die gewöhnliche bezeichnen muß.

Ist, sagt man, ist soviel als bedeutet. So auszulegen macht Schultheß (Ev. Lehre v. d. h. Abendm. S. 55.) zu

einer Sache litterariſcher Ehre. „Wem nicht genügt, was hierüber längſt geſagt, und jüngſt aufs Gründlichſte erörtert ward von Herrn Dr. Schulz, dem müſſen wir rathen nach Anticyra zu gehen.“ Olshauſen hat unter Berufung auf die Schulz'ſche Beweisführung die Möglichkeit ſo auszulegen zugegeben. „Nur kann es eben ſo gut die Bedeutung haben: Es iſt in der That, in Wahrheit.“ (Komm. z. N. T. II. S. 421, und Ev. KZeit. 1834. Nr. 48. gegen einen Einſpruch in Nr. 32). Wenn nun Olshauſen in dieſem Falle ſich für die letztere Bedeutung entſcheiden zu müſſen glaubt, ſo hält de Wette (zu Matth. 26, 26.), von derſelben Grundanſicht über die Bedeutung des iſt ausgehend, dafür, daß man ſich hier nur für das bedeutet entſcheiden könne unter Berufung auf Schulz. Auch Ebrard (Das Dogma vom Abendm. II. S. 757.) rühmt den Schulz'ſchen Erörterungen nach, daß, einige Begriffsbeſtimmungen abgerechnet, ihre ſprachlichen Reſultate nicht anzufechten ſeien. Nun ſind die Schulz'ſchen Aufſtellungen trotz Schultheß's Warnung nicht unangefochten geblieben. Sengler (Würdigung der Schrift von Dr. Schulz ü. d. Lehre v. h. Abendm. Mainz 1830), der Verf. der kleinen Schrift: Die Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Sakrament. Hamb. 1834 (von Arnswald), Sartorius (Ev. KZeit. 1832. Nr. 40 ff.), Ströbel (Rudelb. — Guer. Ztſchr. 1842. H. 1. S. 115 ff. H. 3. S. 1 ff.) und Rodatz (a. a. O. 1843. H. 1. S. 65. und H. 3. S. 1. ff.) haben in einer Weiſe, welcher Niemand den Anſpruch auf Wiſſenſchaftlichkeit abſprechen wird, dieſelben bekämpft. Jedenfalls haben wir in Schulz den Hauptgewährsmann für dieſe Auslegung zu erkennen.

Und der philologiſche Apparat, mit dem Schulz ſeine Auslegung gedeckt hat, iſt maſſenhaft. Maſſenhaft freilich auch noch in einem anderen Sinne. Eine nur flüchtige Prüfung der von Schulz beigebrachten Stellen gewährt die Einſicht, daß dieſer Theologe in der Auswahl der Stellen nicht eben ſorgfältig, in der Organiſirung derſelben nicht eben wiſſenſchaftlich verfahren iſt. Verſuchen wir es, in dieſe Truppen, welche noch ſo undisciplinirt ſind, wie ſie die Konſkriptionsliſte der Konkordanz und des Kollektaneums vorfand, etwas Ordnung zu bringen.

Eine Klasse der von Schulz beigebrachten Stellen beruht auf einem gänzlichen Verkennen der Bedeutung des Bindewortes (Kopula). Ich meine Stellen, wie 1 Joh. 4, 8. (Gott ist die Liebe) 2, 2. (Christus ist die Versöhnung) 1 Kor. 11, 7. (Das Weib ist des Mannes Ruhm) 2 Kor. 1, 4. 1. Thess. 2, 20. (Wir sind euer — ihr unser Ruhm) Joh. 6, 29. (Das ist das Werk Gottes, daß ihr glaubet) 63. (Meine Worte sind Geist und Leben) Eph. 2, 14 (Er ist unser Friede) u. a. Das Bindewort sagt die Identität von Subjekt und Prädikat aus. Es versteht sich aber so von selbst, daß es beleidigend für unsere Leser wäre, noch ein Wort hinzuzufügen, daß Subjekt und Prädikat nicht in absolute Identität gesetzt werden. Die ganze Sprache würde ja dann aus lauter Tautologien bestehen. Wenn ich sage: Gott ist die Liebe, so liegt auf der Hand, daß Gott und Liebe sich nicht absolut decken. Selbst wenn ich mit Fichte sage: Ich bin Ich, so ist das Subjekt anders gemeint als das Prädikat. Der gemeinste Verstand begreift, daß, wenn man im gewöhnlichen Leben sagt: Mensch ist Mensch, man dieß Wort einmal in einem anderen Sinne braucht als das andere Mal. Doch zuviel schon davon.

Zu einer zweiten Klasse reihen sich Stellen zusammen wie 1 Kor. 3, 9. (Wir sind Gottes Mitarbeiter), solche, in denen verwandtschaftliche Verhältnisse im weiteren Sinne stehen, wie Mark. 3, 35. (Dieser ist mein Bruder, meine Mutter) Gal. 3, 7. (Dieß sind Söhne Abraham's) 1 Kor. 4, 17. (Timotheus, welcher mein Kind ist) Joh. 19, 26. (Weib, siehe das ist dein Sohn) Matth. 23, 8. (Ihr alle seid Brüder) Joh. 8, 37. Matth. 23, 38. u. a., ferner Joh. 9, 28. (Wir sind Mosis Schüler) Hebr. 3, 6. (Wir sind Gottes Haus), Matth. 16, 23. (σκάνδαλόν μου εἶ) Joh. 8, 48. (Du bist ein Samariter) u. a. In diesen Stellen ist das Prädikat allerdings nicht in seiner Grundbedeutung gebraucht, sondern in einer tropischen. Aber die tropische Bedeutung ist durch den Sprachgebrauch so zur wirklichen geworden, daß Niemand mehr an einen Tropus denkt. Pastor bedeutet allerdings zunächst einen Hirten und keinen Leiter einer christlichen Gemeinde. Welcher Mensch aber, wenn ich ihm sage: Dieser Mann ist Pastor in N. N., denkt hier an einen Tropus? Wollte man aber einwenden, dieß passe hier in sofern nicht, weil Pastor, möge es auch ursprünglich

ein metaphorischer Ausdruck sein, in seiner eigentlichen Bedeutung bei uns nicht im Gebrauche sei, so darf ich ja nur den Satz nehmen: Dieser Geistliche ist ein guter Hirte. Ein Heide konnte in der ersten Zeit, wenn ihm von einem Bischofe gesagt ward, er sei Hirte von jener Gemeinde, noch an den Tropus denken, wie z. B. Libanius in seiner Rede ὑπὲρ τῶν ἱερῶν klagt, daß die beraubten Heiden nichts ausrichteten, wenn sie sich an den Hirten wendeten — παρὰ τὸν ἐν ἄστει ποιμένα (καλοῦσι γὰρ οὕτως ἄνδρα οὐ πάνυ χρηστόν.) Aber auch dann wird er sofort gefühlt haben, daß das, was ihm tropisch klang, es nicht im Munde derer war, die damit ein bestimmtes Amt bezeichneten, wie aus der angeführten Stelle erhellt. Ist es ein Tropus, wenn etwa auf einer Pastoralkonferenz ein Geistlicher den anderen Bruder nennt? Die halbe Sprache bestände dann aus Tropen. Doch auch hiervon genug.

Eine dritte Klasse bilden die eigentlichen Tropen. Daß es deren im N. T. giebt, ist eine Sache, die keines Belegs bedarf. Johannes war das brennende Licht (Joh. 5, 35.), ihr seid das Salz der Erde, das Licht der Welt (Matth. 5, 13. 14.), ich bin der Weinstock (Joh. 15, 1.) u. s. w. Geben wir vorerst einmal zu, daß in diesen Tropen das Bindewort uneigentlich stehe. Steht denn aber in diesen Tropen ist = bedeutet? Kann ich den Tropus: Ich bin der Weinstock, auflösen in: Ich bedeute den Weinstock? Bedeutet Christus einen Weinstock? Bedeuten die Jünger das Licht der Welt? Dieß giebt ja gar keinen Sinn. Und es kann keinen geben. Es liegt doch auf der Hand, daß der Gegenstand, welchen eine Sache bedeutet, nicht ein Bild sein kann, sondern vielmehr das eigentliche Wort. Wenn ich in dem Tropus: Ich bin der Weinstock, das Bindewort verwandle in bedeutet, so mache ich aus dem Prädikate ein Objekt: Ich bedeute den Weinstock. Nun haben wir eben gesehen, daß das Objekt des Wortes bedeuten eben nach der Bedeutung dieses Wortes nicht ein uneigentliches Wort sein kann. Folglich können alle Tropen, in denen das Prädikat ein uneigentlicher, bildlicher Ausdruck ist, nicht aufgelöst werden mit bedeutet. Dieß ist so evident wie irgend ein Satz der Mathematik. Was soll denn also dieser ganze so billig zu habende Bal-

laſt von Tropen, in denen das Prädikat bildlich iſt, für den zu beweiſenden Satz, daß iſt = bedeutet? „Nun gut," ſagt man mir, „dieß wollen wir gelten laſſen. Aber nicht in allen Tropen iſt ja das Prädikat das bildliche Wort. Nach dem eben Geſagten werden alle Tropen, in denen der Tropus im Subjekte liegt, ſich mit bedeutet auflöſen laſſen. Solche Tropen ſind im N. T.: Der Samen iſt das Wort Gottes (Luk. 8, 11.); die ſieben Sterne ſind Engel der ſieben Gemeinden (Offenb. 1, 20.) u. ſ. w. Hier kann ich doch offenbar ſagen ſtatt: Der Samen iſt das Wort, der Samen bedeutet das Wort. In dieſen Tropen iſt alſo iſt = bedeutet." Ich will dieß vorerſt gelten laſſen. Eins haben wir nun jedenfalls gewonnen. Wir haben dieſe roh empiriſche Verſicherung, daß iſt auch heißen könne bedeutet, welche ſich durch wüſte Griffe in den Konkordanzenſack zu behaupten ſucht, nun genöthigt, ſich auf ein klar umſchriebenes Gebiet zu beſchränken. Alſo in Sätzen, deren Subjekt ein bildlicher Ausdruck iſt, kann iſt aufgelöst werden in bedeutet.

2. Unterſuchen wir nun unſere interimiſtiſche Konceſſion etwas näher. In jedem Urtheil, logiſch zu reden, in jedem Satze, grammatiſch zu reden, ſetzt das Bindewort iſt Subjekt und Prädikat in Identität. Allezeit verhält ſich nun in einem Urtheil das Subjekt zum Prädikate wie das Einzelne zum Allgemeinen.[1] Das Allgemeine des Einzelnen kann nun logiſch ein ſehr mannigfaltiges ſein. Dieß auszuführen iſt hier nicht der Ort.[2] Uns liegt hier ob, die rhetoriſche Seite in's Auge zu faſſen. Rhetoriſch angeſehen, können entweder Subjekt und Prädikat eigentliche Ausdrücke oder eins von beiden ein bildlicher ſein. Im letzteren Fall iſt der Satz ein Tropus, wie wir ſchon ſahen. Ob ein Satz ein tropiſcher iſt oder ein eigentlicher, kann nur Sinn und Zuſammenhang entſcheiden. Ich ſage: Gott iſt ein Licht. Im Munde eines Perſers iſt dieß ein eigentlicher Satz, im

1. In dem von Rodatz und Ströbel in der Zeitſchrift von Rudelbach u. Guericke mit ſo großem Aufwand von gelehrten Mitteln, leider aber auch ſo leidenſchaftlich geführten Streite muß ich in dieſem Punkt Rodatz Recht geben. Belege aus der logiſchen Litteratur giebt Rodatz ſehr ausführlich J. 1848 H. 4. S. 728 ff.

2. Es wird alſo nicht nöthig ſein, auf die logiſchen Experimente von Ebrard (Das Dogma v. Abendm. I. S. 8 ff.) einzugehen.

Munde eines Christen ein Tropus. Wie kann denn aber die Sprache in einem Tropus mit ihrem ist zwei Begriffe, die sich gar nicht verhalten, wie in einem Urtheil Subjekt und Prädikat sich verhalten sollen, ohne Weiteres in Identität setzen? Gott ist doch eigentlich nicht ein Licht. Es scheint also, als ob in Tropen das Bindewort uneigentlich stehe. Mag es, kann man sagen, die Sprache verantworten: logisch müssen wir in einem Subjektstropus das ist in bedeutet, in einem Prädikatstropus das ist etwa in gleicht auflösen. Es ist indeß in der Sprachforschung wie in der Naturforschung. Sehen wir, pflegte Göthe zu sagen, daß uns die Erscheinung nicht Lügen straft. Auch in der Sprache hat die objektive Logik des grammatischen Sprachorganismus mit Recht mehr Ansehen als unsere logischen Hypothesen. Wenn in jenen Fällen die Sprache ist hat, und nicht bedeutet oder gleicht, so wird sie doch einen Grund haben. Sehen wir uns einen solchen Tropus doch noch einmal an. Der Samen ist das Wort. Was für einen Samen meint denn Christus? Ist der Samen, welchen der Landmann in den Acker streut, das Wort Gottes? Dieß wäre sinnlos. Aber von physischem Samen ist ja auch nicht die Rede, sondern von dem Samen des Gleichnisses. Christus hat das den Jüngern, wenn nicht unbekannte, doch wenigstens schwer faßliche Wesen des Wortes Gottes durch jenes Gleichniß erläutern wollen. In der Deutung des Gleichnisses löst er das physische Substrat in die geistige Substanz auf, welche die alleinige Realität desselben ist. Ist steht also nicht uneigentlich, sondern eigentlich. Es ist die Kopula, von der die alte Dogmatik längst schon so treffend gesagt hat: Copula non est capax tropi. Das Uneigentliche liegt im Subjekte Samen. Dieß steht nicht vom physischen Samen, sondern vom geistigen Samen oder genauer von einer geistigen Substanz, von welcher die physische Substanz ein Bild ist. Diese geistige Substanz gleicht nicht etwa dem Worte, sondern ist wirklich das Wort. Es ist also falsch zu sagen, daß ist in diesem Falle = bedeutet ist. In der Stelle 1 Kor. 10, 4. (der geistliche Fels war Christus) hat Paulus selbst einen beachtenswerthen Wink gegeben. Der Felsen, aus dem die Kinder Israels tranken, war ein physischer Felsen. Der war natürlich nicht Christus. Paulus sieht nun den Felsen, welcher die Israe-

liten tränkte, für einen Typus Christi an, welcher dieselben geistlich tränkte. Er sagt also: Der geistliche Fels war Christus. Es ist klar, daß Christus der geistliche Fels wirklich war nach Paulus. Die Kopula ist also in ihrem vollen Rechte. Nicht an die Kopula, sondern an das Subjekt haben wir uns zu halten in Subjektstropen. Das ist eben nach Maßgabe des Prädikates geistig zu deuten. Will ich also einen Tropus auflösen, so muß ich Subjekt oder Prädikat auflösen. Gott ist ein Licht d. h. nicht ein physisches, sondern ein geistiges. Dieß ist er wirklich. Nachdem wir also vorerst zugegeben, daß in Subjektstropen die Auflösung des ist in bedeutet möglich, haben wir uns überzeugt, daß auch in diesem Fall die Kopula bleibt was sie ist, und nur das Subjekt dem Prädikate gemäß in einem höheren Sinne genommen werden muß. Wenden wir uns nun zu unserem Fall.

Der Satz: Dieß ist mein Leib, rein grammatisch angesehen, kann ein eigentlicher sein oder ein Tropus. Welches von beiden er ist, kann nur Sinn und Zusammenhang entscheiden. Diejenigen nun, welche sagen, ist heiße in diesem Falle bedeutet, wollen sagen, daß dieser Satz ein Subjektstropus sei. An und für sich, wie gesagt, ist das möglich. Es kommt auf Sinn und Zusammenhang an. Nehmen wir nun an, es sei ein Subjektstropus, so haben wir also an das Subjekt uns zu halten. Das Subjekt in unserem Satze ist dieß. Bekanntlich ist die Bestimmung dieses Subjektes ein viel bewegter Streitpunkt. Wir können nun hier noch nicht entscheidend auf diese Frage eingehen. Halten wir uns vorerst an das Sichere. Jedenfalls meint Christus unter dem dieß das, was er seinen Jüngern zu essen giebt. Zu essen giebt er ihnen das, was er nimmt, bricht, giebt d. h. das Brot. In dem Parallelsatze bei Lukas und Paulus sagt er ausdrücklich: Dieser Kelch. Paulus sagt: Das Brot, welches wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi; er knüpft, die Einheit, zu welcher dieß Mahl zusammenschließt, an das eine Brot, welches sie gemeinsam genossen (1 Kor. 10, 16. 17. Vgl. 21.). Wer unwürdig dieß Brot isset oder trinket des Herrn Kelch, der ist schuldig des Leibes und Blutes Christi (11, 27.). So meinen es nun auch diejenigen, welche in diesem Satze das ist in bedeutet auflösen. Das Subjekt ist dieß Brot. In

dieſer wörtlichen Bedeutung kann aber in einem Subjektstropus dieß Subjekt nicht bleiben. Phyſiſches Brot iſt nicht der Leib Chriſti. Ich muß alſo das Subjekt auflöſen nach Maßgabe des Prädikates, gemäß dem Grundgeſetz: Talia sunt subjecta qualia a praedicatis esse permittuntur. Ich habe alſo das Subjekt näher zu beſtimmen: Dieß = dieſes Brot = dieſes Brot im geiſtigen Sinne, dieſes Brot ſymboliſch verſtanden. Wir hätten alſo die Auslegung: Dieß Brot iſt ein Symbol meines Leibes, der für euch gegeben oder gebrochen wird.

Hier bietet ſich bei näherer Betrachtung eine Schwierigkeit. Wenn ich frage: Warum hält man denn dieſen Satz für einen Subjektstropus und nicht für einen Prädikatstropus? — ſo wird man antworten: Weil das Prädikat ein ganz concreter, ſinnlich wahrnehmbarer, genau beſtimmter Begriff iſt, der hier nicht wohl tropiſch ſtehen kann. Mein Leib könnte wohl tropiſch ſtehen, an und für ſich betrachtet. Die Kirche iſt Chriſti Leib. Aber es iſt hier ja der Leib Chriſti als der, welcher gebrochen wird, beſtimmt. Das iſt ja ein eigentliches Wort. Nun gut. Von dieſem ganz concreten, unmittelbaren Gegenſtande ſoll alſo das Brot ein Symbol ſein. Unter Symbol verſteht Jedermann eine äußere Erſcheinung, welche eine Idee darſtellen ſoll. Der Schmetterling iſt die Unſterblichkeit, die Schlange die Ewigkeit, der Spitzbogen die Dreieinigkeit, der Pelikan die opfernde Liebe u. ſ. w. Wo iſt denn aber hier die Idee? Der zu opfernde Leib Chriſti? Das iſt doch keine Idee, ſondern ein eben ſo concretes Objekt wie das Symbol, das Brot ſelbſt. Schulz hat uns nun mit einigen Beiſpielen von ſeiner Erfindung über dieſe Schwierigkeit hinüber zu heben geſucht. Eine Anzahl freilich dieſer Beiſpiele iſt völlig unbrauchbar. „Dieſe Gläſer ſind meine Augen.“ Es liegt auf der Hand, daß hier der Tropus im Prädikate liegt. Ebenſo in den Beiſpielen: Dieſe Bibel iſt der Grundpfeiler meines Glaubens — Du biſt meine rechte Hand — Dieſer Stab iſt mein einziges geſundes Bein u. ſ. w. Indeß bietet Schulz auch einige Beiſpiele von Subjektstropen, welche recht concrete Prädikate enthalten: Dieſe Blätter ſind die Leiber der in dieſem Jahre Verſtorbenen — Die Dornen ſind die Trauertage des Lebens — Die Blüthen ſind die Feſt- und Freudentage des Lebens. Es wird wohl Jeder fühlen, daß es in

dieſen Beiſpielen gerade mit dem Concreten, mit den Leibern, mit den Tagen nicht recht geheuer iſt. Abgefallene Blätter ſind wohl ein Bild des Todes, aber mit den Leibern der in einem Jahre Verſtorbenen wird man ſie nicht leicht verglichen gefunden haben. Und darauf kommt es gerade hier an. Indeß Schulz giebt uns ein recht concretes Prädikat, das ſehr ſchlagend ſcheint. „Dieſes Standbild iſt Dr. Luther.“ Das Standbild Luther's muß ſich nun ſchon gefallen laſſen, für ein Symbol gehalten zu werden, aber der lebendige Luther würde geantwortet haben wie in ſeiner Schrift: Daß dieſe Worte Chriſti „das iſt mein Leib u. ſ. w.“ noch feſt ſtehen wider die Schwärmgeiſter (Erl. Ausg. XXX. S. 249.): „Ob nun Jemand hie wollte fürgeben, man finde ſolchen Oekolampadstropum in gemeiner Red, als wenn man von den Bildern ſagt: Das iſt St. Peter u. ſ. w.: antwort ich erſtlich: Da frag ich nichts nach, Oekolampad hat nicht für ſich genommen zu tropen in gemeiner Rede, ſondern in der Schrift, da muß er auch in bleiben, und derſelbigen Art und Weiſe folgen. Wo er mir aber ein Exempel ſeines Tropens in der Schrift könnt zeigen, da ſollt er gewonnen haben, und ich wollt ihm in allen Stücken zufallen. — — — Zum andern iſts auch nicht wahr, daß ſolcher Tropus in einiger gemeiner Rede oder Sprache ſei in der ganzen Welt, und wer mir deß ein Exempel bringet, dem will ich meinen Hals geben. Sie ſagen wohl, daß ein ſolch Tropus ſei in dieſer Rede: Hier iſt St. Petrus, das iſt, ein Bilde St. Petrus; ich ſage aber nein dazu, und ſie könnens nicht beweiſen, es iſt ihr eigen falſch Gedichte. Denn das iſt eine gewiſſe Regel in allen Sprachen: Wo das Wörtlein (iſt) in einer Rede geführt wird, da redet man gewißlich vom Weſen deſſelbigen Dinges, und nicht von ſeinem Deuten. — — — Darum kann Oekolampad mit ſeinem Tropo nicht beſtehen, daß er dieſe zwo Rede gleich viel will gelten laſſen, das iſt mein Leib, und, das iſt meines Leibs Gleichniß; denn das leidet keine Zunge noch Sprache. Gleich als nicht kann gleich viel gelten, wenn ich ſage vom Bilde St. Pauli: Das iſt St. Paulus, und das bedeut St. Paulus. Denn die erſte Rede will ſagen, was das Bild ſei, daß es ſei St. Paulus, nämlich ein hulzen St. Paulus, ein ſilbern St. Paulus, ein gulden St. Pau-

lus, ein gemahlet St. Paulus" — ein gegoſſener Luth
fügen wir hinzu. Es iſt klar, daß in jenem Beiſpiel der Trop
im Prädikate liegt. Dieß Standbild iſt Luther = dieß Sta
bild iſt ein Bild Luther's, nicht der leibhafte, lebendige Luth
ſondern der künſtleriſch dargeſtellte.

An dieſe Schwierigkeit reiht ſich nun eine zweite. Die
dem N. T. angeführten Beiſpiele von Subjektstropen: Der San
iſt das Wort, die ſieben Sterne ſind Engel der ſieben Gemeinl
u. ſ. w., ſtehen nicht ſo ohne Weiteres da. Der Leſer weiß,
bald vom Samen, von Leuchtern die Rede iſt, daß er ſich
dem Boden des Gleichniſſes, des Symbols befindet. Es iſt
den Subjektstropen ein ganz anderer Fall wie bei den ſo gewö
lichen Prädikatstropen. Ich kann ohne Weiteres ſagen: Die Bi
iſt mein Stern. Wenn ich aber ſage: Der Stern iſt die Bib
wird Jedermann fragen: Was für ein Stern? Wie kommſt
darauf? Ohne daß vorher entweder von der höheren Bedeutu
der Naturbilder oder vom Tode u. ſ. w. die Rede iſt, wird
doch Niemand zu dem Schulz'ſchen Beiſpiel von den Leib
der in einem Jahre Verſtorbenen entſchließen können, da der S
ſelbſt ſchon einigen Entſchluß fordert. Das Schwierige die
Satzes liegt, wie ſchon geſagt, in den Leibern, an die ſchwerl
Jemand bei abgefallenen Blättern denkt. Die allgemeine Re
daß Prädikatstropen vorbereitet ſein müſſen, kommt doppelt
Betracht, einmal bei neuen Symbolen, zweitens bei Sym
len, deren Gehalt ein concreter Gegenſtand iſt, an den nicht le
Jemand denkt. Machen wir Anwendung auf unſeren Satz. J
mand wird nun wohl behaupten wollen, daß ein gebrochen
Brot ein nahe liegendes Symbol für einen zu opfernden Leib, a
zuſchenkender Wein für zu vergießendes Blut iſt. Chriſtus ha
wohl ſeinen Leib die wahre Speiſe, ſein Blut den wahren Tr
genannt (Joh. 6.), wiewohl auch dieſe harte Rede dem Volke
verſtändlich blieb, aber nie gebrochenes Brot mit ſeinem zu b
chenden Leibe, ausgegoſſenen Wein mit ſeinem zu vergießend
Blute verglichen.[1] Und dieß neue, unvorbereitete Symbol wü

1. Mit dieſem Punkte brachte ſchon Joachim am Grüt, jener Schreil
Zwingli in Verlegenheit (Subsidium de euch. p. 340.). Quis non vid
ſagt Erneſti (Opusc. theol. p. 130.), illam orationem instituentis coen

er in einem Momente gebraucht haben, der für Symbolik der möglichſt ungünſtige war. Es iſt ein großer Unterſchied, ein Symbol anſchauen und ein Symbol genießen. Der Zweck eines Symbols iſt doch ohne Zweifel eine Idee zu veranſchaulichen. Angeſchaut hat das Symbol ſeinen Zweck erreicht. Iſt Brot ein Symbol des Leibes Chriſti und zwar des gebrochenen Leibes, ſo iſt es ja dieß, ſofern es gebrochen, nicht ſofern es genoſſen wird. Der Genuß iſt doch kein Moment, welcher das Brot zum Symbol macht. Ein Beiſpiel wird deutlicher machen, was ich meine. Wenn ich ſage: Dieſer ſchäumende Wein iſt die Kraft der Jugend, ſo iſt der Sinn ein anderer als wenn ich ſage: Trinke dieſen ſchäumenden Wein, es iſt Jugendkraft, oder: Trinke Jugendkraft in dieſem ſchäumenden Weine. Im erſten Fall nämlich liegt der Vergleichungspunkt im Schäumen, nicht im Trinken. Daß Jemand dieſen Schaum trinkt, gehört nicht zum Bilde. Es iſt dieß Bild für die Anſchauung. Im zweiten Fall will ich ſagen: Wenn du dieſen Wein trinkend in dich aufnimmſt, ſo empfängſt du Kraft der Jugend. Im erſten Fall ſehe ich die Jugend außer mir in einem Symbol, im zweiten Fall empfange ich ſie wirklich. Wir haben, unſeren Satz rein grammatiſch betrachtet, die Möglichkeit eines Tropus zugegeben. Das iſt aber nur eine Möglichkeit. Mindeſtens eben ſo möglich iſt die wörtliche Auslegung. Sicher iſt, daß Jeſus Brot und Wein mit den Worten: Nehmet, eſſet, trinket: dieß iſt mein Leib, iſt mein Blut, den Jüngern zum Genuſſe gegeben habe. Nun wird doch Niemand ſagen wollen, daß, falls Brot und Wein Symbole ſind, im Genuſſe der Vergleichungspunkt liegt. Der Genuß iſt ein zu dieſem Symbol nicht gehörendes Moment. Es könnte ſein, daß der Genuß ein neues Symbol wäre, etwa die Aneignung im Glauben bedeutete. Damit aber würde jedenfalls das, worum es ſich hier handelt, nicht berührt ſein. Eſſen und Trinken nämlich, wenn es auch die Bedeutung von Aneignen im Glauben hätte, würde doch das bereits fertige, unabhängig von ihm zu Stande gekommene Symbol vorausſetzen. Daß dieß richtig iſt, erhellt zum Ueberfluß aus

---

sacram Christi nihil praecessisse hujusmodi, ex quo pateat, figuratum sermonem haberi, aut esse interpretationem alicujus figurati verbi, sed *quid sit id, quod tradatur, doceri.*

den Worten des Paulus, welcher nicht den getrunkenen, ſondern den geſegneten Kelch die Gemeinſchaft des Blutes Chriſti nennt, das gebrochene Brot die Gemeinſchaft des Leibes. Iſt nun die ſymboliſche Deutung von Brot und Wein eine nur mögliche Annahme, ſo iſt die ſymboliſche Deutung von Eſſen und Trinken eine Möglichkeit, die erſt auf dieſer Möglichkeit ruht. Und für ſolch luftig Gebiet iſt doch Eſſen und Trinken eine zu reale Thatſächlichkeit. Man mag an dem Subjekte des Satzes noch ſo viel herumſymboliſiren, der Sinn wird immer bleiben: Das, was ihr eſſet, iſt mein Leib, das was ihr trinket, iſt mein Blut. Das iſt gewiß, alles Andere iſt nur Hypotheſe. Und vom Gewiſſen muß man doch ausgehen. Sagt alſo Chriſtus, nicht etwa: Sehet in Brot und Wein meinen Leib und mein Blut, ſondern Das, was ihr in Brot und Wein genießet, iſt mein Leib und mein Blut; iſt der Genuß der Jünger eine wirkliche, reale Aneignung des Gebotenen; iſt der Genuß der Jünger, falls Brot und Wein Symbole ſind, nicht das, was das Symbol zum Symbole macht; iſt der Genuß des Leibes und Blutes Chriſti der abſolut gewiſſe Sinn der Einſetzungsworte, man mag auslegen, wie man will; giebt, wie aus dem angeführten Beiſpiel erhellt, der Genuß ſelbſt einer ſymboliſchen Redeweiſe eine ganz andere Bedeutung, indem er das Symbol in Realität umſetzt:

> ſo iſt nur, wenn alle Möglichkeit, die Einſetzungsworte wörtlich zu nehmen, erſchöpft iſt, der Verſuch, ſie ſymboliſch zu deuten, zuläſſig.[1]

Es iſt ja überhaupt ein unumſtößliches Geſetz der Auslegung, daß zuerſt wörtlich ausgelegt werden muß, und nur dann, wenn die wörtliche Auslegung nach Sinn und Zuſammenhang unzuläſſig iſt, zur Annahme einer uneigentlichen Rede fortzugehen iſt.[2]

„Aber," wendet man hier ein, „du ſiehſt ja den Wald vor lauter Bäumen nicht. Dich ſchlagen ja deine eigenen Worte. Du haſt eben geſagt, ein Symbol müſſe vorbereitet ſein. War d

1. Die Konkordienformel ſagt p. 739 R.: Cum Christus manducare illud in mensa et in coena dederit, dubium esse non potest, quin de naturali pane et de vero naturali vino, atque de manducatione, quae ore loquatur, ita ut nulla in vocabulo metaphora esse possit etc.

2. Siehe die weitläuftige und gründliche Ausführung bei Gerhard Cotta t. X. p. 113 sq.).

das Paſſah, an welches das Abendmahl ſich anknüpfte, kein ſymboliſches Mahl? Wenn, wie du ſelbſt zugeſtanden haſt, im Brote das Gebrochenſein, im Weine das Ausgeſchenktſein Symbol des Todes des Leibes Chriſti iſt, ſo iſt doch ganz evident, daß Brot und Wein Symbole ſind."

Ich will einmal Alles einräumen. Wie das Paſſahmahl ein ſymboliſches Mahl war, ſo ſei auch das Abendmahl nicht mehr. Dort war die Idee des Symbols die Rettung aus der egyptiſchen Noth, hier die Rettung, welche der geopferte Leib Chriſti gebracht hat. Es kann die Idee des Abendmahles als die Erfüllung der Idee des Paſſahmahles angeſehen werden, weil jene beſondere Errettung doch gewiſſermaßen nur ein Vorſpiel der allgemeinen Rettung im Tode Chriſti iſt. Der Tod Chriſti wirkt unvergleichlich mehr als dort die Verſchonung. Aber dieſer Tod iſt ja nicht im Abendmahle erfolgt. Das erſte Paſſahmahl war die wirkliche Bedingung der Rettung, das Abendmahl iſt ja aber nur ein Zeichen des Todes Chriſti. Betrachten wir nach Maßgabe des im vorigen Kapitel Erörterten noch etwas genauer, wie in Paſſah und Abendmahl Idee und äußeres Zeichen ſich verhalten. Im Paſſah war die Mahlzeit nicht etwa ein bloßes Symbol der erſten Paſſahmahlzeit, ſondern identiſch mit jener den Elementen nach. Ein eben ſolches Lamm aßen die Väter in Egypten, eben ſolch Brot, ſolche bittere Kräuter, in ſolcher Stellung u. ſ. w. Und das Paſſahlamm war ein wirkliches Opfer, mit nicht etwa ſymboliſch, ſondern wirklich ſühnender Kraft, die Mahlzeit eine Opfermahlzeit, welche wirklich in Gemeinſchaft mit Gott ſetzte. Wenn aber das Abendmahl den Opfertod nur bedeutet, dann verſteht ſich von ſelbſt, daß die Kraft deſſelben nicht an dieß Zeichen gebunden ſein kann. Es erinnert auch die Taufe an den Tod Chriſti (Kol. 2, 11. 12. Röm. 6, 4 ff.). In jedem Symbol iſt die Idee nur ganz äußerlich an das äußere Zeichen geknüpft. Ich kann die Unſterblichkeit in einem Schmetterling, oder in einem Phönix, oder in einem Immortellenkranze ſymboliſch darſtellen; anderſeits kann ein Schmetterling die Unſterblichkeit oder auch einen flatterhaften Menſchen u. ſ. w. bedeuten. Als heiliger Brauch, als mnemoniſcher Ritus, wie man ſich ausdrückt, würde alſo das Abendmahl tief unter dem Paſſahmahle ſtehen.

Dort wäre das äußere Zeichen auf das Innigſte mit der himmliſchen Sache geeint geweſen, hier fielen beide ganz aus einander. So lange es noch erlaubt ſein wird, Stellen wie 1 Kor. 10, 1 ff. 12, 13. 1 Joh. 5, 6. mit den bewährteſten Auslegern von Taufe und Abendmahl zu verſtehen, wird es hoffentlich auch vergönnt ſein, beide in Parallele zu ſtellen, ohne die abgenutzten Vorwürfe des Dogmatiſirens auf ſich zu ziehen. In der Taufe ſind die beiden Momente der Beſchneidung nicht nur der Idee nach verklärt, ſondern die Kraft der Beſchneidung iſt auch in der Kraft der Taufe erfüllt worden.[1] Wie kraftlos ſteht das Abendmahl neben der Taufe, wenn es nur ein mnemoniſches Symbol des Todes Chriſti iſt. Das neue Teſtament, welches doch zum Schatten des alten Bundes den Leib bieten ſoll, würde in ſolch einem Ritus nicht einmal einen altteſtamentlichen Schatten aufgeſtellt haben. Das iſt nun ſeit Luther ſchon ſo oft geltend gemacht worden, daß ich nichts hinzuzufügen weiß.[2] Wir gewinnen alſo, indem wir auf jenen Einwurf, daß der ganze Boden, auf dem das Abendmahl erwachſen ſei, zur ſymboliſchen Deutung auffordere, nur einen neuen Grund dagegen, einen dritten.

„Aber Chriſtus deutet ja, indem er den Vergleichungspunkt ausdrücklich nennt, beſtimmt an, daß wir hier ein Symbol haben.“ Iſt nicht das Waſſer der Taufe auch ein Symbol? Iſt es deshalb nur ein Symbol? Schließt das ſymboliſche Subſtrat den himmliſchen Inhalt, deſſen äußeres Zeichen es iſt, aus? Aber wir haben noch gar nicht abſchließlich die Frage nach dem Subjekte des Satzes behandelt. Dann erſt kann dieſem Einwand ſein volles Recht widerfahren.

3. Wenn die Annahme eines Subjektstropus die Schwierigkeiten nicht hätte, die ſie hat, ſo würde ſie doch erſt dann ein

1. S. meine Lehre vom heil. Geiſte, S. 83 ff.

2. Luther: „Figur oder Zeichen des neuen Teſtaments haben gehört in's A. T. unter die Juden; und wer bekennet, daß er die Figur oder Zeichen des N. T. habe, der bekennet damit, daß er das N. T. noch nicht habe, und iſt zurück gelaufen, und hat Chriſtum verleugnet und iſt ein Jude worden. Denn Chriſten ſollen das N. T. an ihm ſelbſt haben ohne Figur oder Zeichen.“ Dieß Argument geht durch alle altlutheriſchen Dogmatiker hindurch. Hollaz ſagt: Testamentum novum in eo differt a veteri, quod illic umbra, hic corpus exhibeatur; illic signis praeludatur, hic signata proponantur. Si dominus figuras rerum instituere voluisset, agnum paschalem retinuisset, longe evidentius mortem et promissionem Christi figurantem.

Recht haben sich zu behaupten, wenn sie sich mit den anderen möglichen Annahmen auseinander gesetzt hätte. Die nächstliegende Möglichkeit ist nun, daß unser Satz ein Prädikatstropus ist. Hiefür scheint auf den ersten Blick zu sprechen, daß Paulus und Lukas beim Weine statt zu sagen: Dieß ist mein Blut, haben: Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute. Es scheint also, als ob das Prädikat sich umsetzen ließe. Dazu kommt, daß Paulus in seiner Auslegung oder Paraphrase (1 Kor. 10, 16.) das Prädikat umschreibt mit Gemeinschaft des Leibes, des Blutes. Allein nur einen Augenblick kann man die Möglichkeit eines Prädikatstropus denken. Der Leib Christi wird ja ausdrücklich bezeichnet als der für uns gebrochene, das Blut als das für uns vergossene. Dieß kann kein tropischer Ausdruck sein. Wenn ich einen Tropus auflöse, muß ich zu dem aufzulösenden Worte im Geiste suppliren: im uneigentlichen, höheren, geistigen Sinne. Jener Beisatz aber läßt dieß durchaus nicht zu. Wir haben das Wort Leib und Blut wörtlich zu nehmen. Wenn es indeß mit dem Tropus nicht gehen will, so ist die Frage, ob sich nicht ein anderes rhetorisches Instrument ansetzen ließe. Hierzu bietet sich die Metonymie, diese äußerst häufig gebrauchte Figur. Die Vertreter dieser Auslegung in der Reformationszeit sind Oekolampadius und Calvin. Wir verstehen unter Metonymie den Gebrauch eines Wortes für ein anderes, mit welchem es in logischer Wechselbeziehung steht. Wir haben ohne Zweifel in den Einsetzungsworten in dem Ausdruck dieser Kelch eine Metonymie. Es steht hier die Form für den Inhalt (continens pro contento). So steht unzählige Male der abstrakte Ausdruck für den concreten, das Vorhergehende für das Nachfolgende u. s. w. Die Art von Metonymie, welche hier anzuwenden wäre, würde sein: Das Bezeichnete steht für das Zeichen (signatum pro signo). Das ist mein Leib d. h. ein Zeichen meines Leibes. Allein hier sind wir in dem Falle, erst fragen zu müssen, ob es eine solche Art von Metonymie giebt. Die reformirte Konfession ist von Anfang an eifrig gewesen, diese Möglichkeit aus dem biblischen Sprachgebrauch zu erweisen.

Zwingli erzählt; daß ihm, der unter Gedanken an die Abendmahlsstreitigkeiten eingeschlafen sei, und im Traume sich

angſtvoll in der Unmöglichkeit geſehen habe, ſeinem Gegner (Joachim am Grüt) zu antworten, eine warnende Geſtalt (monitor) erſchienen ſei, ob weiß, ob ſchwarz, wiſſe er nicht mehr, die ihm geſagt habe: Antworte doch, Träger, was 2 Moſ. 12, 11. geſchrieben ſteht: Das iſt das Paſſah, das heißt, das iſt des Herrn ſchonendes Vorübergehen (subs. d. euchar. opp. ed. Schul. et Schult. III. p. 341.). Zwingli ſah nun in dieſer Stelle den faſt inſpirirten Beleg für die Erklärung von iſt = bedeutet. *Est* igitur aliter accipi nequit, videlicet pro symbolum est aut figura. Ut sit sensus: Comedetis festinanter! Est enim symbolum sive figura praeteritionis domini — nämlich agnus paschalis. Die Stelle lautet: „Alſo ſollt ihr es eſſen: Um eure Lenden ſollt ihr gegürtet ſein, und eure Schuhe an euren Füßen haben, und Stäbe in euren Händen; und ſollts eſſen als die hinweg eilen: Denn es iſt des Herrn Paſſah (פֶּסַח הוּא לַיהוָה)." Ohne nun mit Calov vermuthen zu wollen, daß jene Geſtalt wohl ſchwarz werde ausgeſehen haben, müſſen wir doch dem, was er gegen die Umſetzung der aus הוּא gezogenen Kopula ſagt, vollkommen beiſtimmen und dürfen es nach dem Erörterten nicht noch beſonders motiviren (Bibl. ill. ed. Francf. I. p. 361.). Auch hat ſich trotz jener Auktorität in der reformirten Kirche bis auf den neueſten Vertheidiger ihrer Abendmahlslehre (Ebrard I. S. 14. 34.) die metonymiſche Auslegung in Geltung gebracht, die freilich ſachlich auf daſſelbe hinauskommt. Nach ihr ſteht alſo Verſchonung ſtatt Zeichen der Verſchonung. Allein geſetzt פֶּסַח heißt hier Verſchonung, ſo ſagt ja V. 13.: „Und das Blut ſoll euer Zeichen ſein (וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאוֹת) an den Häuſern, darin ihr ſeid, daß, wenn ich das Blut ſehe, vor euch übergehe (וְפָסַחְתִּי)," daß nicht das Lamm, ſondern das Blut das Zeichen der Verſchonung iſt.[1] Aber es ſteht פֶּסַח hier vom Paſſahlamme, wie

1. Calov, welcher a. a. O. die metonymiſche Auslegung in der Form, in welcher Rivet ſie hat, nämlich: Sic debetis praeparare et comedere agnum, quia est nempe agnus ille transitus domini, id est, signum transitus aut signabit transitum illum Aegyptiis quidem perniciosum, vobis autem jucundum — bekämpft, ſagt richtig: De sanguine quidem agni dicitur, quod sit signum Israelitis in aedibus: at agnum vel etiam manducationem agni signum esse transitus, nuspiam dicitur. Die Auslegung Luther's vom Feſte ward in der lutheriſchen Kirche bald aufgegeben. Die gewöhnliche, welche auch Calov a. a. O. giebt, war: Jubentur Israelitae comedere agnum paschalem

12, 21. 4 Moſ. 9, 4. 5 Moſ. 16, 2. Joſ. 5, 1. u. 3., wie im N. T. πάσχα 1 Kor. 5, 7. Matth. 26, 17. 18. u. ö. Der Zuſammenhang iſt: Ihr ſollt dieß Lamm in der Stellung des Aufbruchs genießen, alſo eures Auszuges, eurer Verſchonung gewiß, weil es das Lamm der Verſchonung iſt, wie V. 27. der ganze Dienſt das Opfer der Verſchonung (וְזָבַחְתֶּם־פֶּסַח) heißt. Aber damit, könnte man ſagen, iſt ja nicht erklärt, wie das Lamm Paſſah heißen konnte. So heißt aber nicht bloß das Lamm, ſondern auch der ganze Dienſt (V. 26.), daher der Ausdruck עֲשֹׂה פֶּסַח, der ſo gewöhnlich iſt; ſo heißt das Feſt überhaupt (3 Moſ. 23, 5. u. ö.). Die Metonymien aber, welche die Sprache vorgenommen hat, können hier nicht in Betracht kommen. Das Lamm war als Opfer Bedingung und Grund, als Gegenſtand des Genuſſes ſubjektive Aneignung der Verſchonung: keinen Falls Zeichen der Verſchonung.

Als Beweisſtelle für dieſe Metonymie wird ferner 1 Moſ. 17, 9 ff. angeführt: „Du aber ſollſt meinen Bund halten, du und dein Same nach dir nach ſeinen Geſchlechtern. Das iſt mein Bund (זֹאת בְּרִיתִי), den ihr halten ſollt zwiſchen mir und euch und deinem Samen nach dir: Alles, was männlich iſt unter euch, ſoll beſchnitten werden. Ihr ſollt beſchnitten werden am Fleiſche eurer Vorhaut und das iſt zum Zeichen des Bundes zwiſchen mir und euch (וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית)." Hier giebt der letzte Vers, ſcheint es, eine authentiſche Interpretation, daß mein Bund metonymiſch ſteht für Zeichen des Bundes. Wir müſſen uns zurück beziehen auf das, was oben (S. 18.) vom Bundesbegriffe iſt geſagt worden. Gott fordert die Beſchneidung als opfernde Handlung, er knüpft an dieſe Bedingung ſeinen Segen, ſeine Verheißung; der Menſch erfüllt dieſe Forderung, um die göttliche Gnade zu erlangen. Das Zeichen des Bundes iſt der Zuſtand des Beſchnittenſeins. Genau ſo war beim Paſſah der Akt des Beſtreichens der Thürpfoſten mit Blut die Seite der Forderung, welcher der Menſch ſich unterwerfen mußte, das Blut aber das

festinanter. Et additur pro ratione: transitus Jehovae est, nempe in proximo, seu prae manibus jamjam erit, instat, imminet transitus domini (Hollaz). Vereinzelt ſtand die Deutung vom Oſterlamm (Baren), vom Paſſahopfer (Seb. Schmid), vom Aneignen der Verſchonung in der Feſtfeier (Bater).

Zeichen des Bundes (S. 18.). Wir haben schon gesehen, daß das Zeichen eines Bundes nicht ein gewöhnliches Zeichen ist, wie es für die fragliche Gattung von Metonymie brauchbar ist, sondern ein Zeichen, in welchem die sich Verbindenden die concrete Mitte ihrer Einigung haben. So spricht es von der Beschneidung Paulus aus Röm. 4, 11. Das Beschnittensein ist ein Zeichen, in welchem der Bund selbst liegt. Allein so tief dürfen wir in diesem Falle nicht einmal gehen. Beschneidung kommt in dieser Stelle nicht vor. Wohl aber nennt Gott den Akt des Beschneidens den Bund halten. Hier, kann man sagen, steht Bund für Bundesforderung, also, wenn man will, die Metonymie des Ganzen für den Theil. Indeß es bedarf dieser Auflösung nicht einmal. Da die Existenz des objektiv von Gott aufgerichteten Bundes von dem Gehorsam der Menschen abhängt, so ist der letztere das Mittel den Bund zu realisiren, zu halten. Wollte man sagen, Bund stehe hier statt Zeichen des Bundes, so würde ein völlig falscher Sinn entspringen, indem nämlich das Zeichen des Bundes zur Forderung gemacht würde. Die Handlung der Beschneidung ist eben die Forderung, das Halten des Bundes; das Beschnittensein das Zeichen des Bundes. Somit kann hier von jener Metonymie abermals nicht die Rede sein.[1]

Eine sehr schlagende Stelle scheint in dem Abschnitte 5 Mos 22, 13 ff. sich zu finden. „Wenn Jemand ein Weib nimmt und wird ihr gram, wenn er sie beschlafen hat, und legt ihr was Schändliches auf und bringt ein böses Geschrei über sie aus und spricht: Das Weib habe ich genommen und da ich mich zu ihr that, fand ich sie nicht Jungfrau, so sollen der Vater und die

1. Die altlutherischen Dogmatiker und Exegeten gaben die im Allgemeinen richtige Antwort: *Pactum* dicitur circumcisio, qua ὁλικῶς consideratur, integrum nempe circumcisionis sacramentum, et *signum* dicitur *foederis*, qua μερικῶς spectatur, ratione externae amputationis praeputii (Calov). In ihrem Sinne sagt Ströbel (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1842. H. 1. S. 149.): „Das Wort Beschneidung wird hier in doppelter Bezeichnung gebraucht, nämlich als Handlung und als äußeres Merkmal, kann sonach auch Bund und Zeichen des Bundes sein," eine Distinktion, die mehr trifft, als die von Rudelbach in derselben Zeitschrift (1843. H. 3. S. 23.) gegebene, nach der die Beschneidung als von Gott verordnete, von Abraham aber in gläubigem Gehorsam angenommene Stiftung Bund, als äußeres Merkmal aber Zeichen heißen soll.

Mutter der Dirne sie nehmen und vor die Aeltesten der Stadt in dem Thore hervorbringen der Dirne Jungfrauschaft, und der Dirne Vater soll zu den Aeltesten sagen: Ich habe diesem Manne meine Tochter zum Weibe gegeben; nun ist er ihr gram geworden u. s. w. Hier ist die Jungfrauschaft meiner Tochter (אֲלָה בְּחוּלֵי בִתִּי)." Jungfrauschaft ist hier offenbar eine Metonymie, welche der heilige Schriftsteller im Sprachgebrauche vorgefunden hat. Man nannte jenen sichtbaren, rechtsgiltigen Ausdruck der physischen Jungfrauschaft stehend Jungfrauschaft. Nur wer dem ersten Einfalle folgt, kann nun sagen: Ob Schriftsteller, ob Sprachgebrauch ist gleich; im Gegentheil, der Sprachgebrauch ist eine objektivere Bürgschaft, als der einzelne Schriftsteller. Was für Metonymien der Sprachgebrauch sich erlaubt, darf kein Schriftsteller wagen. Es ist Sprachgebrauch zu sagen: Die Krone erklärte, der römische Stuhl entschied u. s. w. Aber kein Schriftsteller darf etwa schreiben: Das Schwert wagte eine kühne That, statt: der Feldherr, oder: Die Fahne war entschlossen zu sterben, statt: das Heer. Es durfte der heilige Schriftsteller in unserer Stelle nicht schreiben: Die Eltern der Frau brachten die Jungfrauschaft derselben vor die Aeltesten, wenn nicht der Sprachgebrauch diese Metonymie geschaffen hätte. Will man indeß diese Metonymie genetisch erklären, so wird man schwerlich sagen können: der Sprachgebrauch hat die Sache für das Zeichen gesetzt. Da vor Gericht nur von physischer Jungfrauschaft, von Nichtberührtsein die Rede sein kann, so würde ein bloßes Zeichen, welchem die Sache selbst nicht immanent wäre, kein Rechtsbeweis sein können. Rein physisch betrachtet ist diese s. g. Jungfrauschaft der ostensible Ausdruck derselben. Die Metonymie, welche hier in Betracht kommt, ist die der Wirkung für die Ursache.

Im N. T. hat nur eine Stelle ein Recht in Betracht gezogen zu werden, nämlich 1 Kor. 11, 10.: *Διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους.* Ein Mann, sagt der Apostel in dieser Stelle, muß mit unbedecktem, Haupte in der Gemeindeversammlung auftreten, ein Weib aber mit bedecktem. Dieß liegt in Natur und Wesen des Weibes. Ein unbedecktes Haupt ist Ausdruck einer keines Schutzes bedürftigen Selb-

ständigkeit. Solche kommt dem Weibe nicht zu, welche ihr Haupt im Manne hat. So muß sie denn auch das Zeichen der Abhängigkeit tragen. „Deswegen soll das Weib eine Macht, eine Schutzmacht auf dem Haupte haben.“ Die Natur, welche das Weib anweist, ihr Haupt mit ihren Haaren zu bedecken, fordert auch, daß das Weib sich verschleiere, um faktisch zu bekennen, daß ihr Haupt noch eines anderen Hauptes bedürfe, welches sie schützt, um sich zu einer Macht über ihr zu bekennen. Dieß soll sie thun um der Engel willen, welche von denen, die sie schützen sollen, auch das Bekenntniß der Schutzbedürftigkeit fordern. Hier, sagt man nun, steht doch offenbar ἐξουσία statt Zeichen der Schutzmacht. Allein ein Schleier ist doch nicht bloß ein Zeichen des Schutzes, sondern ein wirklicher Schutz. Das Kleid, gewissermaßen der Leib des Leibes, ist wie der Leib nicht bloß Hülle, sondern auch Ausdruck des Geistes. Der Schleier des Weibes prägt den Gedanken aus, welchen die Natur im Haar desselben angedeutet hat. So ist denn der äußere Schutz, welchen der Schleier gewährt, zugleich Ausdruck der allgemeinen Schutzbedürftigkeit, ein Bekenntniß zu einer schützenden Macht. Ein Mann kann von seinem ärmlichen Kleide sagen: Ich trage meine Armuth mit Ehren. Ein Märtyrer von den Wunden an seinem Leibe: Ich trage die Schmach Christi an meinem Leibe. In beiden Fällen würde es eben so matt als ungenau sein, Zeichen zu setzen, weil ein ärmlicher Rock wirkliche Armuth ist, weil Wunden wirkliche Schmach Christi sind. So ist denn auch in unserem Falle diese Metonymie nicht anwendbar.[1]

Steht es mit dieser Metonymie so, will sich kein stichhaltiges Beispiel aus dem biblischen Sprachgebrauch dafür finden lassen, so würde es eine unzulässige Willkür sein, eine solche Metonymie hier annehmen zu wollen. Und zwar ganz besonders hier. In den scheinbarsten Fällen nämlich, welche wir eben besprochen

1. Den Beispielen, welche sonst noch angeführt werden, können wir nicht einmal Schein zugestehen. Wir verweisen diejenigen, welche sich im Einzelnen überzeugen wollen, auf Rodatz a. a. O. S. 22 ff. Es bleibt also bei Gerhard's Worten (ed. Cotta t. X. p. 139.): Metonymia illa sacramentalis destituitur idoneis exemplis: nondum enim vel ex scriptura vel ex profanis auctoribus tales propositiones adferre potuerunt, in quibus signatum de signo praedicetur.

haben, ist das Bezeichnete, welches für das Zeichen stehen soll, ein abstrakter Begriff (Verschonung, Bund, Jungfrauschaft, Macht). Und das hat seinen Grund. Das Zeichen wird sich zum Bezeichneten immer verhalten wie das Einzelne zum Allgemeinen, das Niedere zum Höheren, das Leibliche zum Geistigen. Was wäre denn nun in den Einsetzungsworten das Bezeichnete? Antwort: Der Leib, welcher für uns gebrochen wird, das Blut, welches für uns vergossen wird. Ist dieß aber nicht concret, was ist concret? Wir kommen hier wieder auf den Punkt zurück, über den wir schon bei der Annahme eines Tropus nicht hinaus kommen konnten: Dieß Concretum! Alle Schwierigkeiten, welche den Tropus drücken, stehen auch der Metonymie entgegen, die ja sachlich dasselbe Resultat giebt.

Gegen die Annahme eines Tropus oder einer Metonymie spricht noch ein gewichtiger Grund. Ich will, der Sache wegen, persönlich sprechen. Ich habe einst Zweifel ausgesprochen an der Persönlichkeit des heil. Geistes. Was mich aber immer von Neuem an meinen eigenen Zweifeln irre machte, was mich zur Wahrheit gebracht hat, war die Auktorität der Einsetzungsworte der Taufe: Im Namen des Vaters, des Sohnes, des heiligen Geistes, die ich mir von jenem Standpunkt aus doch nur künstlich zurecht legen konnte. Ein de Wette freilich wußte Rath: „Eine solche reflektirende Zusammenfassung der dreifachen Ansicht Gottes könnte wohl bei den Aposteln vorkommen (2 Kor. 13, 13.), schwerlich aber bei Christus, und bei jenen schwerlich als Gegenstand des Bekenntnisses.“ Für diese Art von Kritik kenne ich keinen anderen Namen als Insolenz. Was soll feststehen aus dem Evangelium, wenn solch fundamentales, von der Tradition so mächtig bezeugtes, an einen von Christo selbst eingesetzten Gebrauch geknüpftes, vom scheidenden Christo ausgesprochenes Wort nicht sicher ist? Solch ein Wort muß ganz streng genommen werden. Solch ein Wort ist wie der Proteus der Sage, welcher dem, der ihn leicht anfaßt, unter den Händen bald zu Wasser, bald zu Feuer wird, dem aber, der ihn festhält, himmlische Geheimnisse sagt. Der Apostel Paulus sagt: Lieben Brüder, ich will nach menschlicher Weise reden. Verachtet man doch eines Menschen Testament nicht, und thut auch nichts hinzu (Gal. 3, 15.). Der

Herr, welcher dem Paulus dieſe Worte offenbart hat, der hat doch gezeigt, daß an ihnen etwas liegt. Sollte Chriſtus in dieſem Falle Tropen und Metonymien gebraucht haben? Mehr will ich nicht hinzufügen.

4. Hier vernehmen wir aber dieſe Einrede.

„Auch wir nehmen es mit Chriſti Worten nicht leicht. Auch wir haben den beſten Willen, wörtlich auszulegen. Daß wir zu Tropen und Metonymien greifen, dazu treibt uns nicht eine ſpiritualiſtiſche Freude an ſolchen Figuren, ſondern der aufrichtige Wunſch, Aberſinn von Chriſti Worten abzuhalten. Was bleibt übrig, wenn ein Satz, wörtlich genommen, keinen Sinn giebt? Uebrigens berechtigt der Text ſelbſt zu ſolch freierer Auslegung. Der vierfache Bericht, den wir von der Einſetzung des Abendmahles haben, bietet doch nicht wenige Differenzen. Es mag ſein, daß ſie nicht weſentlich ſind. Wir wollen die oben verſuchte Ausgleichung gelten laſſen. Ein Punkt indeß iſt noch nicht beſprochen, welcher für die tropiſche oder metonymiſche Auslegung ein bedeutendes Gewicht in die Wagſchale legt. Paulus und Lukas haben nicht: Dieß iſt mein Blut, das des neuen Bundes, ſondern: Dieſer Kelch iſt der neue Bund in meinem Blute. Hier haben wir ein neues Prädikat. Wir haben das Recht zu fordern, daß von dieſem Prädikate aus die ganze Frage behandelt wird. Betrachten wir das Weſen des neuen Bundes nach der Schrift näher. Im alten Bunde iſt das Verhältniß des Menſchen zu Gott vermittelt durch das Geſetz. Vollbringend das Geſetz iſt der Menſch gerecht. Das Geſetz ſpricht aber im Opfer die Unmöglichkeit aus, das Geſetz zu erfüllen, und die Weiſſagung eines neuen Bundes. Der neue Bund beſteht nun darin, daß das Verhältniß des Menſchen zu Gott vermittelt iſt durch Jeſum Chriſtum. Näher iſt dieß Verhältniß Verſöhnung. Der Menſch, welcher ſich bewußt iſt durch das Geſetz nicht nur nicht gerecht, ſondern verdammt zu ſein, wird mit Gott rechtlich verbunden, gerechtfertigt, verſöhnt, wenn er das Opfer, welches der ewige Hoheprieſter an ſeinem Leibe gebracht hat, im Glauben ſich aneignet. Iſt im alten Bunde das Opfer die das Verhältniß des Sünders zu Gott vermittelnde Mitte, das Gott und Menſch in Einheit ſetzende Bundeszeichen, ſo iſt im neuen Bunde dieſe zu-

sammenschließende Mitte der Opfertod Christi. Der Tod Christi ist der neue Bund. Das Blut also, welches überhaupt im N. T. öfters für Tod steht, ist, wie der Zusatz: welches für euch vergossen wird, außer allen Zweifel setzt, der uns mit Gott versöhnende Opfertod, in dessen Aneignung eben der neue Bund besteht. Durften — sagt Ebrard (I. S. 113.) — die Worte: „Das ist mein Blut des neuen Bundes" vertauscht werden mit den Worten: „Das ist der neue Bund in meinem Blut" (der in meinem Blute, nicht in alttestamentlichem Opferblut, geschlossene neue Bund), so müssen sich auch die Worte: „Das ist mein Leib," ohne Gefährdung ihres Sinnes vertauschen lassen mit den Worten: „Das ist der neue Bund in meinem Leib, der für euch gebrochen wird" (das ist der in meinem gebrochenen Leibe, und nicht in alttestamentlichen Opfern, geschlossene neue Bund). Das Brechen des Brotes — so faßt Ebrard (I. S. 119.) zusammen — ist ein Erinnerungszeichen an Jesu Tod; das Essen des gebrochenen Brotes ist ein Symbol, daß dieser Tod durch Lebensgemeinschaft mit Christo angeeignet wird. Weil aber Jesus das Brot zu essen, den Wein zu trinken giebt, und Brot und Wein für Pfänder des neuen Bundes in seinem Blute erklärt, so sind Brot und Wein nicht bloß Symbole, sondern setzen den, der da isset und trinket, in wirkliche Gemeinschaft an der durch Christi Tod geschehenen Sühnung. Und da eine solche Gemeinschaft des Todes Christi nicht stattfindet ohne Lebensgemeinschaft mit ihm, da mit anderen Worten „der neue Bund" in einer wirklichen Verbindung und Vereinigung besteht, so folgt, daß der Genuß des heiligen Abendmahles eine wahrhaftige, persönliche, centrale Lebensgemeinschaft und Vereinigung mit Christo zur Folge hat." [1]

1. Zwingli hielt von Anfang an für des Abendmahles Inhalt, von dem Brot und Wein nur Symbole sind, den Versöhnungstod Christi. Eine seiner ersten Aeußerungen ist: Sic etiam hic panem et vinum vere esse puto, ac edi etiam, sed frustra, nisi edens firmiter credat, hunc solum esse animae cibum, si certus sit, corpus Christi pro nobis traditum ac mactatum nos ab omni tyrannide diaboli, peccati et mortis liberasse, quae unica est sola spes animae subindeque cibus. „Die Schweizer erfaßten das Abendmahl als eine Aneignung der ein für allemal durch Christi Tod erworbenen Sühne" (Ebrard II. S. 100.). Bei Calvin geht unvermittelt neben seiner Idee von der Mittheilung der himmlischen Kräfte der Leiblichkeit des zur Rechten Gottes Erhöhten diese Bedeutung des Abendmahles einher. Diligenter observandum est, potissimum et pene totam sacramenti energiam in his verbis sitam

Es liegt uns zunächst ob, die in dieser Einrede ausgesprochene Auslegung logisch und grammatisch zurecht zu legen. Der

esse, quod pro vobis traditur, qui pro vobis effunditur: alioquin non magnopere nobis conduceret, corpus et sanguinem nunc distribui, nisi in redemtionem ac salutem nostram exposita semel fuissent. Neque enim Christo rite et salutanter vescimur nisi crucifixo, dum efficaciam mortis ejus vivo sensu apprehendimus. Recte itaque dixi, totam virtutem missae consistere in verbis Christi, quibus testatur remissionem peccatorum donari omnibus, qui credunt, corpus ejus tradi et sanguinem ejus fundi pro se (inst. IV. 17, 3.). Diese Seite hob der englische Bischof Hoadley in a plain account of the nature and end of the sacram. of the Lord's-supper. Lond. 1735. so ausschließlich hervor, daß auch aus seiner Kirche vielfacher Widerspruch erfolgte (s. die Literatur in der Cotta'schen Ausg. v. Gerhard's loci X. p. 163.). Die Socinianer haben in tief einschneidender Polemik gegen jene erste Idee Calvin's die Bedeutung des Abendmahles auf die Erinnerung an den im Brechen des Brotes und Ausgießen des Weines symbolisch dargestellten Tod Christi reducirt. F. Socin. de usu et fine coen. dom. (Bibl. fr. Pol. I. p. 735.): Quocirca certum esse debet, non aliam ob causam potissimum panem suum corpus et vinum suum sanguinem dominum appellasse, quam quod eo frangendo et infundendo, edendo et bibendo corporis et sanguinis ipsius pro nobis fracti et fusi commemoratio fieri debeat. S. Fock, der Socianismus II. S. 575 ff. Auch die Arminianer halten den Tod Christi für das Wesen des Abendmahles (conf. rem. 23, 4.). Ebenso ist den Mennoniten das Abendmahl Aneignung des Opferrodes Christi. In der lutherischen Kirche mag man Heumann's „Erweis, daß die Lehre der ref. Kirche vom Abendm. die wahre sei" (1764.) als den Wendepunkt ansehen, von wo ab die Zwingli'sche Doktrin sich durchsetzte (die Liter. des Streites in den Cotta'schen Zusätzen zu Gerhard's loci X. p. 434 ff.), wie es Erneſti in seiner dadurch veranlaßten Vertheidigung der lutherischen Lehre von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl (opusc. p. 123.) schon ausspricht: Ac primum nos et e scriptis multorum nostrae aetatis, et sermonibus, ipsa denique fama, accepimus, praesentiam corporis et sanguinis Jesu Christi in coena sacra ita coeptam esse explicari, ut re et vi vera praesentiae sublata, merum nomen relinqueretur, eamque rationem ita serpere et propagari per disciplinam doctorum, ut verendum sit, ne paulo post miretur ecclesia nostra, *se prope totam Zwinglianam factam esse.* Die Supernaturalisten wie Gruner (inst. theol. dogm. p. 582.), Morus (epit. V. 5. §. 2.; vgl. comm. in ep. II. p. 551 sq.), Döderlein (inst. theol. chr. t. II. p. 739 sq.) u. A. setzen das Wesen des Abendmahles in die Aneignung der Segnungen des Todes Christi, eine Auffassung, gegen welche natürlich der Rationalismus nichts einzuwenden hatte. Wegscheider (inst. §. 179. p. 611.): Praeterea symbolis in eucharistia exhibitis mors Christi tanquam insigne quoddam sacrificium piaculare proponitur, in locum omnium ante usitatorum expiationis rituum suffectum, quo, doctrina Christi sollemniter sancita, nova quaedam hominibus ad veniam peccatorum obtinendam via aperta est. Ipsa autem susceptio symbolorum mortis Christi in s. coena praescripta haud obscure indicat, in societatem seu communionem quandam illos, qui eadem fruuntur, venire Christi ipsius mortem perpessi etc. Uebereinstimmend lehrt Eckermann (Handb. f. d. syst. Stud. d. christl. Glaubensl. IV. S. 354.). Bei Schulz durchkreuzen sich verschiedenartige Gesichtspunkte. „Darnach ist das Abendmahl nicht Ein oder das Andere von dem Erwähnten, was wir in dem Sakramente des Abendmahls finden, Gedächtnißfeier, Bundesmahlzeit, Ausdruck der Gemeinschaft mit Christo und den Gläubigen, Versöh-

Satz: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute, macht neben dem Satze: Dieser Kelch ist mein Blut, das des neuen Bundes, auf den ersten Blick den Eindruck des mehr eigentlichen Ausdruckes. Allein ist der neue Bund irgend wie mit dem geweihten Weine identisch? Der Satz ist, eigentlich verstanden, nicht haltbar. Auch will ihn jene Einrede nicht so genommen wissen. So haben wir denn auch hier wieder den Tropus oder die Metonymie. Nehmen wir die letztere, so entsteht uns der Sinn: Dieser Wein ist ein Zeichen oder Unterpfand des neuen Bundes. Logisch sind wir hier noch nicht zu Ende. Wiefern ist denn, müssen wir fragen, der Wein ein Zeichen des neuen Bundes? Unser Satz, welcher selbst noch nicht zu Ende ist, sagt uns: Der Wein ist ein Zeichen des Blutes Christi, in welchem der neue Bund ist. Hier bietet sich von selbst die Ausgleichung mit dem Satze der beiden ersten Evangelisten: Dieser Kelch ist das Blut des neuen Bundes. Wir haben zwei Sätze: Der Wein ist ein Zeichen des Blutes des Bundes, und: Der Wein ist ein

---

ung mit Gott, Sündenvergebung: sondern Alles dieses zusammen und noch mehr" (S. 292.). Indeß ist doch auch ihm die Aneignung des Todes Christi der Hauptgesichtspunkt (S. 280 ff.). Mit großer Bestimmtheit hat de Wette (Ueber Religion u. Theol. S. 250 ff., Dogmat. d. luth. K. §. 92. a., u. öfter) geltend gemacht, daß „der Versöhnungstod Christi und die Theilnahme an demselben das Wesen des Abendmahles ausmache." Hase (Ev. Dogmat. S. 475.) nennt das Abendmahl „das Sakrament der Liebe, die den Tod überwindet und in der Feier eines Opfertodes der Liebe ihres unsterblichen Lebens gewiß wird." Lindner (Die Lehre vom Abendm. S. 112.) sieht im Abendmahle die Aneignung der Wirkung des Todes Christi. „Die Speise, welche Christus im Abendmahle uns darbietet, ist also sein Leib für uns gegeben und sein Blut für uns vergossen zur Vergebung der Sünden; aber nicht sein physischer Leib, nicht sein natürliches Blut, sondern das, was er uns durch das Hingeben seines Leibes und durch das Vergießen seines Blutes erworben hat, die Vergebung der Sünden, und mit ihr zugleich das, was mittelbar darauf folgt, Leben und Seligkeit." Ebrard's Auffassung haben wir im Texte schon gegeben. Er glaubt die gewöhnliche Auslegung seiner Kirche von „bedeutet" oder „Zeichen" überwunden zu haben, indem er in den Elementen ein Unterpfand des himmlischen Inhalts, nämlich des Opfertodes Christi sieht. Anderseits findet er durch eine auch die Grundsätze seiner Kirche überschreitende Potenzirung des Glaubens Lebenselemente, deren Mangel seiner Kirche von lutherischer Seite so oft vorgehalten worden ist. Was die Erhebung des Zeichens zum Pfande anbetrifft, die sich bekanntlich schon bei Calvin findet, so ist das plus eine Sache der dogmatischen, nicht der exegetischen Entwickelung. Die letztere bringt das Pfand unter den Gesichtspunkt der Metonymie des Zeichens für die Sache. Welche Illusionen aber sich hinter diesem scheinbaren plus verbergen, hat Rodatz in s. zweiten Sendschreiben an Ebrard (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1847. H. 4. S. 51 ff.) scharfsinnig gezeigt.

Zeichen des Bundes im Blute. Dieſe beiden Sätze können und müſſen wir logiſch kombiniren: Der Wein, welcher ein Zeichen des Blutes iſt, iſt als ſolches Zeichen des neuen Bundes. Das Blut iſt der Mittelbegriff, welcher Wein und neuen Bund in Identität ſetzt. Die Logik und die Harmoniſtik bringen, ſich gegenſeitig fördernd, dieß Reſultat.

Die Meinung, hier den einfachen, eigentlichen Satz zu haben, müſſen wir alſo bei näherer Betrachtung aufgeben. Der Satz iſt verwickelter geworden, die Metonymien haben ſich vermehrt. Und zwar iſt es eben jene mehr als fragliche Metonymie des Bezeichneten für das Zeichen, die verſtärkt wiedergekehrt iſt. Schon das muß bedenklich machen.

Der Wein, ſofern er Zeichen des Blutes iſt, iſt Zeichen des neuen Bundes. Das Blut aber iſt der Tod Chriſti, in welchem der neue Bund iſt. Ohne alle Frage heißt Blut im A. und N. T. öfter Tod. Wir erinnern an das Wort: Sein Blut komme über uns und unſere Kinder (Matth. 27, 25.), an den Blutacker (27, 8.), das Blutgeld (27, 6.), das unſchuldige Blut Abels (23, 35.), die auch uns geläufige Redensart: bis aufs Blut (Hebr. 12, 4.). Inſonderheit ſteht Chriſti Blut Röm. 3, 25. (*ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*), 5, 9. (*δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι σωθησόμεθα*), Eph. 1, 7. (*ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ*), Kol. 1, 20. (*εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ*), 1 Petr. 1, 2. (*εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος I. X.*), 19. (— *ἐλυτρώθητε — τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου*), 1 Joh. 1, 7. (*τὸ αἷμα I. X. καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας*), Offenb. 1, 5. 5, 9. 7, 14. 12, 11. Im Hebräerbriefe wird die Opferbedeutung des Blutes Chriſti hervorgehoben Kap. 9., wo Chriſtus als der Hoheprieſter dargeſtellt wird, welcher im Allerheiligſten nicht Blut von Böcken und Kälbern, ſondern ſein eigenes Blut Gott dargebracht hat (V. 7—15. 24 ff. vgl. 10, 19. 13, 12.). Ja der Hebräerbrief ſpricht auch die Bundesbedeutung des Blutes Chriſti aus, und zwar in einem Zuſammenhange, nach dem Blut augenſcheinlich in der Bedeutung Tod zu ſtehen ſcheint. Im 9. Kap. wird, nachdem der allgemeine Grundſatz iſt aufgeſtellt worden, daß der Stifter eines Teſtamentes immer ſterben muß, im Tode Chriſti die Blutweihe

des neuen Bundes erkannt, die Erfüllung des Opfers, durch welches der alte Bund ist geweiht worden (2 Mos. 24, 8.). Ihr seid gekommen, heißt es 12, 24., zum Mittler des neuen Bundes Jesu, *καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ, κρεῖττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ*, wo diese Parallele doch ebenfalls an den Tod uns denken läßt. Harte Strafe wird gedroht dem, welcher den Sohn Gottes mit Füßen tritt und das Blut des Bundes, in welchem er geheiligt ist, für unrein achtet (*καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος* 10, 29.). Gegen Ende des Briefes (13, 20.) heißt es: *ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης, ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου, τὸν κύριον ἡμῶν I. κ. τ. λ.* „In allen diesen Stellen," sagt Schultheß (Ev. Lehre v. d. h. Abendm. S. 350.), „ist es nicht das Blut als animalisches Blut, sondern im metaphorischen Sinne: der gewaltsame, aber doch aus freiem Willen — — — übernommene Tod, wodurch Christus für sich und für die ganze Menschheit die so vielfachen und unermeßlichen Vortheile errungen hat, die er selbst und seine Apostel am besten angeben."

Blut heißt Tod. So bekannt und geläufig uns diese Metonymie dünkt, so komplicirt ist sie doch bei näherer Betrachtung. Blut ist das Element, und somit die Bedingung des Lebens. Der gewaltsame Tod erfolgt in der gewaltsamen Trennung des Blutes vom Leibe. Näher also ist das gewaltsam vom Leibe getrennte, das gewaltsam veräußerte Blut Tod. So müssen wir diese Metonymie auflösen. Den Uebergang von der eigentlichen Bedeutung zu dieser Metonymie bilden die Ausdrücke: Blut vergießen (Luk. 13, 1. Röm. 3, 15. Hebr. 9, 22. Apost. 22, 20.), Blut verrathen (Matth. 27, 4.). Hier wird Niemand Blut mit Tod erklären wollen. Eher würde Leben passen. Aber auch das wäre nicht genau. Blut ist hier noch nicht das veräußerte, sondern das zu veräußernde. Blut ist hier das Element des Lebens, sofern es das Mittel ist, das Leben in den Tod zu geben. Wir können diese Redeweise erklären mit: Das Leben durch Veräußerung der Bedingung desselben auflösen. In unserem Satze nun läßt der Zusatz: das vergossen wird für euch, nicht zu, Blut mit Tod zu erklären. Wohl aber können wir sagen: Blut ist das Element des Lebens, sofern es das Mittel des Todes ist, so daß Tod doch der Sinn dieses

Satzes wäre. Diese Auslegung wird bedeutend unterstützt durch das Symbol. Wir haben anerkannt und werden es unten noch näher begründen, daß das Gebrochensein des Brotes, das Ausgeschenktwerden des Weines Symbol des Todes Christi ist. Wir würden also den Sinn haben: Dieser auszuschenkende Wein ist Zeichen meines zu vergießenden Blutes, also meines Todes, meines Opfertodes. Allein wir müssen fragen, wie der Parallelsatz: Dieß ist mein Leib, welcher gegeben, welcher gebrochen wird, ausgelegt werden soll. Leib steht zwar öfter von Leichnamen (Matth. 27, 53. Joh. 19, 31. u. ö.), aber nicht hier, wo von dem erst in den Tod zu gebenden Leibe Christi die Rede ist. Eine Stelle zwar könnte angeführt werden, nämlich Röm. 7, 4.: *Ὥστε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ.* Leib, sagt Crell, heißt hier Tod. Aber nur socinianische Auslegung kann sich damit beruhigen. Der Apostel will beweisen, daß, wie eine Frau an den Mann gesetzlich gebunden ist, so lange er lebt, auch der Mensch, so lange er im Fleische wandelt, dem Gesetze verfallen ist. In Christi Leibe aber ist das Fleischesleben der Menschheit gestorben, somit auch ihr Verhältniß zum Gesetze aufgehoben worden. Ihr seid getödtet worden vom Gesetze durch den Leib Christi, heißt: Euer Fleisch hat in dem es vertretenden Leibe Christi am Kreuze sein Todesurtheil empfangen. Ganz so muß das *ἐν τῇ σαρκὶ* und das ihm entsprechende *ἐν ἑνὶ σώματι* Eph. 2, 15 ff. erklärt werden (vgl. Kol. 1, 22.). Gesetzt indeß *σῶμα* hieße Tod, so würde doch diese Bedeutung aus eben dem Grunde auf unsere Stelle nicht Anwendung leiden, aus dem von *αἷμα* die erwiesene Bedeutung Tod hier unzulässig ist. Es bliebe also übrig zu sagen, daß der zu tödtende Leib für Tod steht. Wie kann man aber ein Hauptwort in ein ihm beigelegtes Attribut auflösen? Wie kann man aus einem zu tödtenden Leibe Tod machen? Der eigenthümliche Fall, welcher bei Blut stattfindet, daß es nämlich metonymisch für Tod steht, und auch wo es nicht so ausgelegt werden kann, wie hier, doch in die Beziehung des Todes aufgehen kann nach herrschender Redeweise: dieser Fall liegt hier nicht vor. Es würde nöthig sein, eine neue Gattung von Metonymie anzunehmen. Dieses Brot ist ein Zeichen meines zu brechenden Leibes, welcher so viel

als mein Tod ist: müßten wir hier auslegen. Dieser Wein, welcher ein Zeichen meines zu vergießenden Blutes, welches so viel als mein Tod ist, ist als solches Zeichen des neuen Bundes: müßten wir dort auslegen. Diese Metonymien überschreiten doch das Maß des Zulässigen nach Qualität und Quantität.[1] Dazu kommt, daß man durchaus nicht begreift, warum derselbe Gedanke in zwei verschiedenen Symbolen und Ausdrücken dargestellt wird.

Wenn wir uns überzeugt haben, daß αἷμα metonymisch für Tod steht, so ist damit noch nicht zugestanden, daß in den oben angeführten Stellen, wo dem Blute sühnende Kraft zugeschrieben wird, Blut = Tod sei. Zu der Stelle Eph. 1, 7. sagt Harleß: „Die Wahl des Wortes αἷμα kann nicht zufällig erscheinen. Denn nicht das Schlachten, der Tod an sich machte das Opfer zum Opfer dem Herrn dargebracht, sondern das Blut des Thieres, welches der Priester an den Altar sprengte, wie nicht allein dieser in allen blutigen Opfern wiederkehrende heilige Gebrauch, sondern die ausdrückliche Erklärung beim Verbote des Bluteſſens dafür zeugt: 3 Mos. 17, 11.“ In der Parallelstelle Kol. 1, 14. ist ohne Zweifel διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, welches der gewöhnliche Text hat, zu streichen. In der Stelle 1 Joh. 1, 7. verstehen Lücke und de Wette unter Blut den blutigen Opfertod Christi, glauben aber einmal unter dem Reinigen nicht das bloße Sündenvergeben (Lücke schließt dieß sogar aus), sondern auch die Heiligung verstehen, dann aber in αἷμα die subjektive Aneignung eingeschlossen denken zu müssen, so daß nach Lücke „die durch den Eifer in der christlichen Heiligung bedingte, immer ungehemmte Wirksamkeit der göttlichen Gnade in dem Erlösungstode Christi,“ nach de Wette: „Wer in der christlichen Lichtgemeinschaft steht, der wird im gläubig-liebenden Hinblick auf den Tod Jesu, so oft ihn eine Sünde überrascht, darin Versöhnung, aber zugleich die Kraft finden, der Sünde immer mehr zu widerstehen,“ des Verses Sinn ist. De Wette hat nun gegen Lücke durch den Hinweis auf V. 8—2, 2. geltend gemacht, daß auch die versöhnende, sündenvergebende Kraft des Todes eingeschlossen sei. Allein

1. Man vergl. die Beweisführung Luther's gegen Oekolampadius im (großen) Bekenntniß vom Abendmahl (Erl. Ausg. B. 30. S. 322 ff.).

für eine ſittlich reinigende, für eine heiligende Kraft des Tode Chriſti findet ſich keine Belegſtelle bei Johannes. Reinhei reinigen ſteht nicht bloß im poſitiven Sinne von reinem He zen, reinem Wandel, ſondern auch im negativen, im Sinne d Freiheit von Schuld, wie Apoſtg. 20, 26., wo Paulus ſagt: κ θαρὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ αἵματος πάντων, wie bei Johannes ſelbſt i Evangelio 13, 10. 11., wo man die gänzliche Reinheit do nicht im erſten Sinne, ſondern nur im letzten verſtehen kan Das, was nach dieſer Auslegung der Tod Chriſti wirken ſol wird ja vorausgeſetzt: Wenn wir im Lichte wandeln, wie er i Lichte iſt, ſo haben wir Gemeinſchaft unter einander und da Blut Jeſu Chriſti des Sohnes Gottes macht uns rein von all Sünde. Rein von jeder Sünde iſt, wie der Apoſtel gleich i folgenden Verſe ſagt, hienieden Niemand. So kann denn n von Sündenvergebung die Rede ſein, wie ja auch V. 9. ausdrü lich geſagt iſt. Sündenvergebung iſt dort der negative, Reinigun der poſitive Ausdruck für die abſolvirende Kraft des Todes Chriſt Iſt denn Jemand, wenn er ſeine Sünden bekennt, wie es hi heißt, durch das Blut Chriſti, welches ihm Gott zueignet, vo aller Sünde ſittlich rein, oder dadurch, daß Gott ihn gerec erklärt? Iſt nun ſchon dieſer Theil der Lücke-de Wette'ſche Erklärung unhaltbar, ſo iſt nun vollends die Meinung, daß αἷμ auch die ſittliche Aneignung einſchließe, ganz bodenlos. Wen doch nur Beide erwogen hätten, daß von Solchen die Rede iſt die im Glauben ſchon ſtehen, daß es alſo nur gilt, objektiv da zu nennen, was die Sünde, die ihnen bei allem Ringen nac Heiligkeit anklebt, hebt. Dieſem Mißverſtändniſſe liegt indeß da richtige Gefühl zu Grunde, daß in αἷμα eine Kraft der Gegen wart liegen müſſe. Dieſe war aber nicht nach der Seite der ſub jektiven Aneignung, ſondern objektiv zu beſtimmen. Αἷμα i nicht der blutige Kreuzestod, ſondern das Gott dargebrachte Blu Chriſti, das durch den Tod hindurchgegangene, uns vertretende uns ſühnende Leben Jeſu. Will man αἷμα vom Begriffe de Todes aus beſtimmen, ſo muß man ſagen, es iſt die ewig gil tige Sühnkraft des Todes Chriſti. Und dieſer Begriff iſt hier wo eben das, was den Chriſten immer von Neuem von ſeine Sünden reinigt, ausgeſprochen werden ſoll, am Orte.. Knüpfe

wir hieran 1 Petr. 1, 2. Es ist Petri Gruß. *Πέτρος, ἀπόστολος — — κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος.* Wenn man, wie gewöhnlich, Aneignung des Todes Jesu erklärt, so will dieß, was doch am Anfang des christlichen Lebens steht, hieher nicht passen, da das *εἰς* auf ein Ziel hinweist. Steiger und de Wette, auf 1 Joh. 1, 7. gestützt, finden hierin die fortgehende Sündentilgung durch den Glauben an den Tod Christi gemeint. Allein der Gläubige, wenn er in Christi Tode Vergebung seiner Sünden sucht, kehrt eben auf den Anfang zurück. Dazu kommt, daß hier vom Amte des Apostels die Rede ist. Er ist Apostel nach der Voraussicht, der Erwählung Gottes, in der Weihe des heil. Geistes, zum Gehorsam — hier denkt man, wie Röm. 1, 5. *δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως*, an den Gehorsam im Dienste des Wortes. Ohne Zweifel muß man *ὑπακοή* mit *αἵματος* verbinden: Zum Gehorsam des Blutes Jesu Christi d. h. zur gehorsamen Verkündigung des Blutes Christi. Nur so kann *ὑπακοή* Röm. 1, 5. 16, 26., wie Röm. 15, 18. klärlich zeigt, gefaßt werden. *Ῥαντισμός* ist nun der *ὑπακοή* entsprechend nicht passiv zu verstehen, von dem Besprengtwerden, sondern aktiv, vom Besprengen. Der Apostel vergleicht sich mit einem Priester, welcher das Blut Christi unter das Volk sprengt. Wenn wir auch nicht die Annahme der Hendiadys theilen können, so finden wir doch dem Sinne nach die richtige Erklärung bei Gerhard: in obedientiam aspersionis sanguinis Christi per verbi ministerii aspergillum. Hier wird das Blut Christi nicht mit dem Blute eines Sühnopfers, sondern mit dem eines Bundesopfers verglichen, wovon ein Theil Gott dargebracht, ein Theil unter das Volk gesprengt ward. Wie jedes Opfer ist auch das Bundesopfer Sühnopfer, aber das Blut ist in demselben wesentlich das Element der Lebensgemeinschaft. So wird man denn auch hier Blut nicht mit Tod erklären können, sondern vielmehr mit der ewig lebendigen Sühnkraft des Opfers Christi. Nicht die Vergangenheit des einmal erlittenen Opfertodes, sondern die ewige Gegenwart der Heilskraft des Opfers Christi ist hier unter Blut gemeint. 1 Petri 1, 19. ist nicht nur die Opferbedeutung des Blutes Christi, sondern auch das, was dem Opferblute die sühnende Kraft gab, näm-

lich die Reinheit des Lebens, ausgedrückt. In der schwierigen Stelle Röm. 3, 25.: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, muß man, wie zuletzt Philippi abschließlich gezeigt hat, ἱλαστήριον von dem Sühndeckel (Kapporeth) verstehen, sich aber hüten, die Symbolik in's Einzelne zu verfolgen. Der Sühndeckel war die Stätte der Gnade, θρόνος τῆς χάριτος, wie der Hebräerbrief sagt (4, 16.), das bundesgemäße Medium der göttlichen Gnade.[1] Nicht Christi Tod, sondern Christus heißt hier der Sühndeckel. Er ist der Mittler der Gnade zwischen Gott und Mensch. Wie der Sühndeckel aber nicht an sich Gnade brachte, sondern nur, wenn man durch Opfer sich mit ihm in Verbindung setzte, so fügt Paulus διὰ τῆς πίστεως hinzu, um die subjektive Bedingung der Versöhnung zu bezeichnen. Die Versöhnung ist nun Christus in seinem Blute. Ἐν τῷ αἵματι darf nicht mit διὰ τῆς πίστεως verbunden werden. Blut sieht nun Philippi als „das Zeichen des vollzogenen, schmerzvollen Straf- und Missethätertodes" an, gegen Bähr sich an Kurtz anschließend. Allein Kurtz hat nur die tiefere Bedeutung des Todes beim Opfer mit Erfolg gegen Bähr vindicirt, das Moment der Zueignung des Blutes aber verkannt (S. 18.). Bei allem chaotisch Geistreichen, welches auch hier durchspielt, hat Olshausen das Richtige. „Christi Tod, der das Leben selber ist (Joh. 1, 3.), ist die Ausschüttung oder Ausströmung seines heiligen Lebens, d. h. seines Blutes, welches er den Seinigen auch unaufhörlich im Glauben (Joh. 6, 47. 54.) und im Sakrament des Abendmahles mittheilt. — — Das Blutvergießen und Sterben dessen, der die ζωή selbst heißt, — ist nicht etwas Todtes, sondern das Lebendigste selbst, so daß in seinem Tode der Tod selbst vom Leben verschlungen scheint." Wie der Sühndeckel das dauernde Medium der göttlichen Gnade war, während die Sühne, welche der Einzelne dort fand, das Vorübergehende war, so ist das Blut Christi hier als dauernde Sühnkraft des Opfers Christi zu verstehen. Im Hebräerbriefe endlich wird der Hohepriester, welcher am großen Versöhnungstage in das Allerheiligste geht, um das Blut der Opferthiere Gott am Sühndeckel darzubringen, als Vorbild Christi

1. Hengstenberg, die Authentie des Pentateuch II. S. 642 ff. Vgl. Bähr, der Sal. Tempel S. 164 ff.

rgeſtellt, welcher nicht in einem irdiſchen Heiligen, ſondern im mmel, nicht fremdes Blut, ſondern ſein eigenes Gott dargebracht t (9, 11. 12.). Das Blut Jeſu Chriſti hat eine andere Kraft reinigen als das Blut der Stiere und Böcke. Wie die Opfer- ere nur phyſiſch rein ſind, ſo bewirken ſie auch nur eine äußer- he Reinheit. Chriſtus hat aber nicht gezwungen, ſondern frei, ht als Sünder, ſondern in Kraft des ihn treibenden heiligen eiſtes ſein Blut geopfert. Dieß im heiligen Geiſte reine und llige Blut reinigt und heiligt auch die Herzen. Es erhellt ſchon raus, daß Blut nicht = Tod ſein kann. Einmal nämlich ißt es doch, daß Chriſtus Prieſter und Opfer zugleich geweſen . Das Hineingehen in das Allerheiligſte ſetzt den Tod ſchon raus. Sein Tod war es, welcher Chriſto den Weg in das lerheiligſte des Himmels öffnete (vgl. 10, 19. 20.). Das Blut er wird nicht als die überſchrittene, ſondern als die bleibende dingung des hohenprieſterlichen Heilsganges zu Gott betrachtet διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος): durch ſein Blut iſt auch mit ſeinem lute (V. 25. 13, 20.).[1] Man könnte nun ſagen: Blut iſt eben s Concretum des Opfertodes. Allein zweitens kann die rei- gende Kraft des Blutes Chriſti, welche hier ohne Zweifel mit m Impulſe des heiligen Geiſtes, aus welchem das Opfer her- rging (διὰ πνεύματος αἰωνίου), und der Reinheit des Opfers bſt (ὃς — — προσήνεγκεν ἑαυτὸν ἄμωμον) in urſächlichem ſammenhange ſteht, eben nur in der Qualität dieſes Blu- liegen, in der Heiligkeit deſſelben, ſomit in demſelben als ben. Die Qualität der Wirkung des Blutes hängt von der ualität des Blutes ſelbſt ab. Phyſiſch reines Blut wirkt äußere inheit; im heiligen Geiſte reines wirkt geiſtliche Reinheit. Das ut Jeſu Chriſti iſt das Mittel des neuen Bundes, woher es s Blut des Bundes heißt (10, 27. 11, 24. 13, 20.), wie Moſes s Opferblut nannte, durch welches der Bund des Geſetzes ſank- onirt ward (2 Moſ. 24, 8. V. 20.). Den neuen Bund nennt an der Hebräerbrief ein Teſtament, was διαθήκη auch heißen nn, um anſchaulich zu machen, daß die Rechtskraft des neuen Bundes, nämlich der Anſpruch auf das himmliſche Erbe, durch

1. Vgl. Bleek zu beiden Stellen II. S. 539. 594.

den Tod des Stifters des neuen Bundes, des Teſtators, Jeſ
Chriſti bedingt iſt. Weiſt uns dieß nicht abermals auf die B
deutung von Tod hin? Zieht nicht V. 18.: *Ὅθεν οὐδὲ ἡ πρώ*
χωρὶς αἵματος ἐγκεκαίνισται, das Reſultat des Vergleichs des neu
Bundes mit einem Teſtamente? Wird nicht V. 22.: *καὶ χωρ*
αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις, die ſündentilgende Kraft in de
Akte des Blutvergießens, alſo Tödtens, und nicht im Blute a
ſolchem gefunden? Chriſtus wird in dieſer Ausführung theils a
der Mittler des neuen Bundes, theils als das Mittel betrad
tet. Als Mittler wird er mit einem Teſtator verglichen. N
der Tod des Teſtators giebt einem Teſtamente Kraft (V. 16. 17.
Wie der alte Bund durch den Tod von Opferthieren ſanktioni
ward, ſo iſt auch der neue Bund durch den Tod Chriſti in Kra
getreten. Aber post hoc non est propter hoc. Wie der To
des Teſtators die Vorausſetzung, aber nicht das konſtituirend
Moment eines Teſtamentes iſt, ſo iſt auch der Tod Chriſti di
Bedingung, aber nicht die Gründung des neuen Bundes. Nich
ohne iſt nie weil. Aber Chriſtus iſt nicht bloß der Mittler,
ſondern auch das Mittel des neuen Bundes. Eine ewige
Erlöſung zu ſtiften iſt das Weſen des neuen Bundes (V. 12.).
Näher iſt dieſe Erlöſung negativ Vergebung der Sünden (V. 26.),
poſitiv Reinigung (V. 22. 23.), Heiligung, Vollendung. Dieſe
aber iſt bedingt durch das Opfer Chriſti (V. 24 ff.). Der Tod
Chriſti iſt alſo nicht nur die Bedingung der Stiftung des neuen
Bundes, ſondern auch der Weſensinhalt, das Mittel des neuen
Bundes. Wie Chriſtus Prieſter und Opfer zugleich war, ſo war
er auch Stifter des Bundes und Weſen des Bundes, Mittler
und Mittel zugleich. Heißt nun das Blut Chriſti das Blut des
neuen Bundes, ſo iſt es nicht nach der erſteren, ſondern nach der
letzteren Seite gemeint, nicht als die Bedingung der Gründung
des neuen Bundes, ſondern als das Mittel der Verſöhnung zwi-
ſchen Gott und Menſch, als das Medium der Verbindung, des
Bundes. Dieß iſt Blut nicht als ſolches, ſondern als das durch
den Tod hindurchgegangene. Blut kann nun ſo ſtehen, daß das
letztere Moment beſonders betont iſt. So geſchieht es in dem
Verſe: Daher iſt auch der erſte Bund nicht ohne Blut geſtiftet
worden. Wenn es heißt, daß ohne Blutvergießen Vergebung

der Sünde nicht erfolgt, so versteht es sich von selbst, daß hier von der Tödtung die Rede ist. Wir müssen abermals erinnern, daß nicht ohne nicht = weil. Die Tödtung ist eine nothwendige Bedingung der Sündenvergebung, aber nicht der alleinige Grund. Daß nun Blut des neuen Bundes im Hebräerbriefe nicht aufgelöst werden kann in Tod, macht die nähere Betrachtung der Stellen völlig evident. Wenn, heißt es 10, 28 ff., Einer, der das Gesetz Mosis verachtet, ohne Erbarmen auf zwei oder drei Zeugen dem Tode verfällt, zu wie viel größerer Strafe wird der verurtheilt werden, welcher den Sohn Gottes mit Füßen getreten und das Blut des Bundes, in welchem er geheiligt ist, unrein geachtet und gegen den Geist der Gnade gefrevelt hat. Hier sind doch der Sohn Gottes und der Geist der Gnade deshalb so schwere Zeugen gegen den Abtrünnigen, weil derselbe ihre Kraft erfahren hat. Vom Blute des Bundes wird ausdrücklich gesagt, daß der Abtrünnige in ihm sei geheiligt worden. Blut des Bundes kann also nicht die Thatsache des Todes sein, sondern vielmehr die ewig gegenwärtige Sühnkraft des Opfers Christi. Noch deutlicher sagt dieß 12, 24. Nicht zum Berge der Gesetzgebung seid ihr gekommen, sondern zum Berge Zion, der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu den Engeln, zu den ersten Zeugen der Kirche, zu dem Richter Aller, zu den Geistern der vollendeten Gerechten, „und dem Mittler des neuen Bundes und dem Blute der Besprengung, das besser spricht als das Abels (*καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ, κρεῖττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ*)." Blut der Besprengung ist das Blut des Bundes, mit welchem die Gläubigen besprengt d. h. geheiligt und gereinigt werden (9, 18 ff.). Dieß wird verglichen mit dem Blute Abels, welches nach Rache schrie (1 Mos. 4, 10.). Das Blut Abels ist zwar das durch die Ermordung desselben entäußerte, aber auch nach dem Tode noch lebende, weil rufende, das, worin der Gestorbene noch spricht (14, 4.). Schon diese Parallele nöthigt, unter dem Blute der Besprengung nicht den Tod Christi, sondern vielmehr die Lebenskraft seines Todes zu verstehen. Aber ganz besonders der Ort, an welchen das Blut der Besprengung hier gesetzt wird, nämlich die in der sichtbaren Kirche mitgesetzte himmlische Kirche, läßt durchaus nur an etwas Gegenwärtiges denken.

Endlich glauben wir die schwierige Stelle 13, 20.: Der Gott des Friedens aber, welcher von den Todten heraufgeführt hat den großen Hirten der Schafe im Blute des ewigen Bundes (τὸ ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου), nur so verstehen zu können, daß das Blut des ewigen Bundes nicht etwa als das gefaßt ist, wodurch sich Christus als Hirte die Schafe erworben hat, noch als das Verdienst, kraft dessen der Sohn sich das Recht der Auferstehung erworben hat, sondern als das, was der Sohn mit hinaufgenommen hat in das Leben der Auferstehung also die ewig gegenwärtige, ewig heilskräftige, ewig Gott und Mensch verbindende Kraft seines Opfers.[1]

So oft also im N. T.-dem Blute Christi sühnende Kraft zugeschrieben wird, steht es in Opferbedeutung, nicht vom Tode sondern von dem durch den Tod hindurchgegangenen Leben Christi welches auf immer uns mit Gott versöhnt, dem ewig kräftigen Sühnopfer, welches Christus an seinem Leibe gebracht hat. Das Blut der Einsetzungsworte kann also nach seiner Parallelstellung zum Leibe, nach seinem Zusatze, nach seiner Opferbedeutung in keinem Fall den Tod Christi bedeuten.

5. „Dieser Beweis," sagt man, „gesetzt er ist geführt, ändert das Wesen jener Ansicht nicht im Geringsten. Ja er unterstützt sie. Es mag sein, daß αἷμα nicht = Tod ist. Vom Opfer Jesu Christi steht es aber in all den besprochenen Stellen. Hier, wo es einmal das Blut des Bundes heißt, zweitens vergossen für Viele, kann es nur das Opfer Christi bedeuten. Das ist es aber eben, was behauptet wird."

Wir haben uns allerdings überzeugt, daß Blut des neuen Bundes von dem Opfer Christi steht, dessen Aneignung im

1. Calvin, welcher unter Blut nur den Tod Christi versteht, legt aus: Videtur mihi apostolus hoc velle, Christum ita surrexisse a mortuis, ut mors tamen ejus non sit abolita, sed aeternum vigorem retineat, ac si dixisset: Deus filium suum excitavit, sed ita ut sanguis, quem semel in morte fudit, ad sanctionem foederis aeterni post resurrectionem vigeat fructumque suum proferat perinde ac si semper flueret. Bleek (II. S. 1032.): „Diese Worte wollen wohl sagen, Gott habe Christum aus den Todten heraufgeführt in dem Blute des ewigen Bundes, so daß er das vergossene Blut gleichsam mit sich nahm, indem er sich durch dasselbe den Eingang in das himmlische Heiligthum eröffnete (9, 12. S. 539.), und es seine Kraft zur Versiegelung eines ewigen Bundes fort und fort behielt."

Glauben den Menschen mit Gott versöhnt. Daß es aber hier von dem Sühnopfer Christi steht, ist damit noch nicht zugegeben.

Einmal nämlich steht der Parallelsatz vom Leibe Christi entgegen. Weder Leib an sich, noch Leib, der gebrochen wird, kann gleich Tod sein. Das haben wir schon gesehen. Nun hat das Blut als durch den Tod hindurch gegangenes Leben sühnende Kraft. Aber nicht der Leib. Wohl steht der Leib als Objekt des Opfers. Christus hat unsere Sünden in seinem Leibe geopfert auf dem Holze (1 Petri 2, 24.: ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἤνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον). Wir erinnern an die schon besprochenen Stellen Röm. 7, 4. Eph. 2, 15. Kol. 1, 22. Wo aber Blut als Sühne steht, da ist es nicht das Objekt des Opfers, sondern vielmehr das Subjekt des Lebens. Leib hat beim Sühnopfer nur die Bedeutung des in den Tod zu Gebenden. Blut sühnt aber als das im Tode sich erhaltende Leben, allerdings nicht ohne vergossen zu sein, aber nicht nur weil es vergossen ist. Wenn nun der Leib als der bezeichnet wird, welcher für uns gegeben, gebrochen wird, so ist das, was sühnt, das Brechen, der Tod. Ganz so heißt es aber: Dieß ist das Blut des neuen Bundes, das für Viele vergossen wird, oder: der neue Bund in meinem Blute, das für Viele vergossen wird. Hier wird offenbar wie beim Leibe die sündenvergebende Kraft in den Akt des in den Tod Gebens, des Vergießens gesetzt, in die αἱματεκχυσία. Ist dieß der Fall, dann kommt αἷμα als Objekt des Opfers in Betracht, wie der Leib. Dann aber steht es nicht als das sühnende Subjekt. Wenn das Blut des neuen Bundes als ein solches bestimmt wird, welches vergossen sühnende Kraft hat, dann kann nur vermittelst künstlicher Erklärung die Bundesbedeutung des Blutes von der sündentilgenden Kraft abgeleitet werden. Wenn wir zugeben, daß Blut Bundesbedeutung hat, nicht ohne vergossen zu sein, so ist damit noch nicht gesagt, daß das Blut, weil es vergossen wird, Bundeskraft hat.

Zweitens steht dieser Erklärung des Blutes des neuen Bundes das Wort: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute entgegen. Die in der reformirten Kirche herrschende Erklärung verbindet ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, als wenn

es hieße ἡ καινὴ διαθήκη ἡ ἐν τῷ αἵματί μου: Der neue Bund welcher in meinem Blute beſteht. Schon Luther (Große Bekenntniß a. a. O. S. 325.) hat gegen dieſe Verbindung proteſtirt: „Oekolampad weiß wohl, daß ſolcher Text hie nicht ſein kann; denn es müßte ein Artikel im Griechiſchen ſtehen nach den neuen Teſtament, alſo καινὴ διαθήκη, ἡ ἐν τῷ αἵματι ἐμοῦ. Der ſelbige Artikel aber iſt nicht da, ſondern der Text hänget an ein ander, als wäre es allzumal ein einig, unzertrennlich Wort, gleich wie der Becher, Blut, Neue Teſtament auch in einander ſind, als wäre es ein einig unzertrennlich Weſen, daß der Sinn ſein muß Dieſer Kelch iſt ein Neues Teſtament in meinem Blut, das iſt meines Bluts halber iſt der Becher ein ſolch Ding, und ohn mein Blut wäre er's nicht.“ Dieß Argument wiederholen die Dogmatiker der orthodoxen Zeit, wenn ſchon Chemnitius in ſeiner bald anzuführenden Schrift ſagt, daß dieſe Sache nicht an dem grammatiſchen Artikel ruhe. Wir wollen nun nicht in Abrede ſtellen, daß es Ausnahmen von der Regel giebt (Winer Gramm. §. 19, 2.). Nur bleibt die Erklärung, welche der Ausnahme nicht bedarf, die geſichertere. Giebt man nun auch die Verbindung zwiſchen Bund und Blut in jenem Sinne zu, ſo will ſich das ἐν nicht erklären laſſen, da doch der Bund durch das Blut vermittelt iſt, nicht aber im Blute liegt. Beruft man ſich auf die Begriffsweite von ἐν, welches auch durch u. ſ. w. bedeuten könne, ſo iſt zu erwiedern, daß hier die ſprachliche Freiheit logiſch ſehr beſchränkt wird. Wir haben ſchon geſehen, daß die beiden Sätze: Dieß iſt mein Blut, das des neuen Bundes, und: Dieſer Kelch iſt der neue Bund in meinem Blute, kombinirt werden müſſen: Dieß iſt als mein Blut der neue Bund. Das Blut muß ſelbſt Bund ſein. Das Opferblut Chriſti, das haben wir ſchon gefunden, iſt in keinem Falle ſelbſt Bund, ſondern nur Medium des Bundes, Blut des Bundes. Es iſt eine merkwürdige Selbſtverblendung, wenn Zwingli im subsidium (p. 354.) und Schulz a. a. O. S. 228. die Unmöglichkeit des Ausdrucks: Dieß Blut iſt der Bund, der lutheriſchen Auffaſſung entgegenhalten, als ob er nicht weit mehr die Anſicht drückte, welche im Blute nur den Opfertod ſieht. Denn dieſe iſt logiſch genöthigt aufzulöſen: Dieſer Kelch iſt als Zeichen meines Blutes

= Todes Zeichen des neuen Bundes, wodurch ohne Zweifel die Begriffe Tod und Bund identificirt werden.[1]

Endlich widerspricht der Ansicht, daß der Abendmahlsgenuß eine Aneignung des Versöhnungstodes sei, der Opfercharakter des Todes Christi. Da der Tod Christi ein Sühnopfer ist, so würde das Abendmahl der Genuß eines Sühnopfers sein. Genuß eines Sühnopfers ist aber ein der Opferidee des alten Bundes widersprechender Begriff. Wohl durften die Priester das Fleisch von Sündopfern genießen, aber nur bei Opfern, deren Blut an den Vorhofaltar kam. Das Fleisch von größeren Sündopfern, also solchen, die zur Sühne des ganzen Volkes gebracht wurden, deren Blut an den Rauchaltar oder die Kapporeth gesprengt wurde, durfte auch von Priestern nicht genossen werden, sondern wurde verbrannt (3 Mos. 6, 23.). Aber auch der Genuß von dem Opferfleisch jener Sündopfer hatte nicht den Charakter einer Mahlzeit.[2] Der Opfertod Jesu Christi ist einmal ein Sühnopfer, dessen Blut in das Allerheiligste gebracht ward, ein Sühnopfer für das Volk, zweitens sind die Genießenden die, welche versöhnt sein wollen, also nicht Priester, welche das Amt heiligt. Der Genuß eines Sühnopfers zur Vergebung der Sünden ist ein mit der Bundesökonomie streitender Begriff.

Aber das Abendmahl ist ja die Erfüllung eines Friedensopfers, das verklärte Friedensopfer. Das Blut des Friedensopfers ist nicht ohne sühnende Kraft, aber wesentlich einend. Das Passahopfer vollzog sich in Bundesform (S. 18.). Das Friedensopfer konnte die besondere Gestalt eines Bundesopfers haben, was ja in seinem Begriff liegt. Solch ein Bundesopfer, das ausdrücklich als Friedensopfer bezeichnet wird, ist 2 Mos. 24. Dort nennt Moses das Blut des Opfers ausdrücklich das Blut des Bundes. So heißt es, nicht als das Medium des Bundesverhältnisses zwi-

1. Ein Beweis, was Philologie und Aufklärung ohne kirchlichen Sinn vermögen, ist die Auslegung von Schultheß: Dieser Kelch ist der neue Bund mit dem Geblüte Christi, d. h. mit Allen, die Gott und den Vater unsers Herrn Jesu anrufen (S. 113.). Man kann den Beweis nicht lesen, ohne an des Dichters Wort zu denken: Ist es schon Wahnsinn, so hat es doch Methode. Luther hatte Recht, wenn er von solchen Auslegern sprach, sie legten 1 Mos. 1.: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, aus: Der Guguck fraß die Grasmücke (Daß diese Worte u. s. w. XXIX. S. 32.).

2. Bähr II. S. 394.

ſchen Gott und Volk, denn das iſt das Geſetz, ſondern als di
Sanktion des Bundes des Geſetzes. Wir unterſchieden be
Beleuchtung jener Stellen im Hebräerbriefe zwiſchen Stiftung
des Bundes und zwiſchen Inhalt deſſelben, zwiſchen Chriſto al
Mittler und Chriſto als Mittel. Das Geſetz iſt an ſich kei
Bund. Erſt dadurch, daß Gott Forderung und Verheißung dara
knüpft, erſt dadurch, daß das Volk ſich zu dieſer Forderung un
der Verheißung willen bekennt, entſteht der Bund des Geſetze
(2 Moſ. 24, 7.). Die Sanktion erfolgt in Form eines Opfers
„Moſe kam (von dem Herrn auf dem Berge) und erzählte dem
Volke alle Worte des Herrn und alle Rechte. Da antwortete
alles Volk mit einer Stimme und ſprach: Alle Worte, die der
Herr geſagt hat, wollen wir thun. Da ſchrieb Moſe alle Worte
des Herrn, und machte ſich des Morgens früh auf und bauete
einen Altar unten am Berge mit zwölf Säulen nach den zwölf
Stämmen Israels. Und ſandte hin Jünglinge aus den Kindern
Israels, daß ſie Brandopfer darauf opferten und Dankopfer
(זִבְחֵי שְׁלָמִים) dem Herrn von Farren. Und Moſe nahm die
Hälfte des Blutes und that's in ein Becken; die andere Hälfte
ſprengte er auf den Altar. Und nahm das Buch des Bundes
und las es vor den Ohren des Volkes. Und da ſie ſprachen:
Alles, was der Herr geſagt hat, wollen wir thun und gehorchen;
da nahm Moſe das Blut und ſprengte das Volk damit und ſprach:
Sehet, das iſt das Blut des Bundes, den der Herr mit
euch macht über allen dieſen Worten (2 Moſ. 24, 3—8.)."
Der Zweck dieſes Friedensopfers iſt nicht Entſündigung — dieſem
dient offenbar das Brandopfer — ſondern Vollzug der Bundes-
gemeinſchaft mit Gott. Das Blut, das Element des Lebens,
wird Gott und dem Volke zugeeignet. Beide, Gott und Volk,
treten im Blute in Lebens- und Bundesgemeinſchaft.

So viel wir wiſſen, iſt es Ambroſiaſter (opp. Ambr. ed.
Ben. Ven. 1751. t. IV. p. 178. zu 1 Kor. 11, 26.), welcher zuerſt
die Einſetzung des Abendmahles in Bezug geſtellt hat zu der
Sanktion des Geſetzbundes. Unter den Vätern der lutheriſchen
Kirche hat beſonders Chemnitius in den fundamenta sanae
doctrinae de vera et substantiali praesentia, exhibitione et sum-
tione corporis et sanguinis Domini in coena (ed. Jen. 1590.

p. 222 sq.) dieß Verhältniß entwickelt. Seitdem wird es von den lutheriſchen Dogmatikern und Exegeten der orthodoxen Periode durchgängig anerkannt. Es genüge auf Gerhard (t. X. p. 122. 132. 152.), als Repräſentanten der älteren, auf Hollaz (ed. Holm. 1741. p. 1115.), als Repräſentanten der ſpäteren Zeit, zu verweiſen. Erneſti ſieht in ſeiner ſchon mehrfach angeführten Abhandlung de praesentia corp. et sang. J. Ch. in coena s. (opusc. th. p. 132 sq.) in jenen Worten den Anknüpfungspunkt, den die Jünger zum richtigen Verſtändniſſe der Einſetzungsworte hatten. In der ſupranaturaliſtiſchen Zeit hat beſonders Döderlein (inst. theol. chr. II. p. 789 sq.) darauf Gewicht gelegt, freilich um das erſte Abendmahl zu einem bloßen Akte der Sanktion des neuen Bundes zu machen, die nachfolgende Feier aber zur bloßen Gedächtnißfeier. Während unter den neueren Bearbeitern des Dogma's vom Abendmahle Scheibel unſeres Erinnerns nie, Lindner nur flüchtig (S. 160.) darauf eingeht, heben Ruperti (Des h. Abendmahles urſprüngliche Feier, S. 174.) und Schulz (S. 229 ff.) dieſe Parallele ſehr nachdrücklich hervor. Rodatz (Rudelb. — Guer. Ztſchr. H. 3. S. 28 ff.) erneuert die Auffaſſung der altlutheriſchen Theologen. Stier (Reden Jeſu VI. S. 148.) legt noch auf Jer. 31, 31—34. Gewicht.

Die Parallele iſt unverkennbar. Dort Moſes der Mittler des alten, hier Chriſtus der Mittler des neuen Bundes; dort zwölf Jünglinge als prieſterliche Vertreter der zwölf Stämme, hier zwölf Jünger, beſtimmt zu Prieſtern des Evangeliums (Röm. 15, 16. Kol. 4, 18. Phil. 2, 27.), einſt zu richten die zwölf Stämme Israels; dort ein Friedensopfer, hier die Erfüllung, die Verklärung des Friedensopfers; dort die Beſprengung als deklaratoriſcher Akt der Zueignung, welchem die wirkliche Aneignung im Mahle folgt (V. 11.), hier die Darreichung mit den Einſetzungsworten und der wirkliche Genuß; dort das Wort: Dieß iſt das Blut des Bundes, hier: Dieß iſt mein Blut, das Blut des neuen Bundes.

Wenn Ebrard (I. S. 112.) die Bedeutung der Einſetzung des Abendmahles dahin ſetzt, daß Chriſtus in demſelben zuerſt ausgeſprochen habe, daß er der Eine für Viele den Opfertod der Sühne zur Vergebung der Sünde ſterben werde, ſo macht ſich

darin das richtige Gefühl geltend, daß Chriſtus, der ewige Hoh
prieſter, bevor er das Opfer an ſeinem Leibe brachte, den Bund
welchen dieſer Opfertod vermitteln ſollte, müſſe deklarirt, na
Bundesart ſanktionirt haben. Nicht auf dem zuerſt Ausſprechen
ſondern auf der Art und Weiſe, wie es Chriſtus ausgeſproche
hat, liegt der Nachdruck. Wie im alten Bunde, müſſen wir au
im neuen unterſcheiden zwiſchen Inhalt und Sanktion de
Bundes. Den Inhalt des neuen Bundes betrachtet, iſt de
Opfertod Chriſti das, wodurch die Menſchheit ſich mit Gott ver
bindet, das Medium des neuen Bundes. In dieſem Sinne heiß
das Blut Chriſti im Hebräerbriefe das Blut des neuen Bundes.
In dieſem Sinne kann aber aus den angeführten drei Gründen
Blut des neuen Bundes hier nicht ſtehen. Das Blut des Abend-
mahles als des verklärten Opfermahles kann nur im Sinne des
Bundesopfers 2 Moſ. 24. Blut des Bundes heißen. Es iſt das
Blut, durch welches der neue Bund ſanktionirt wird. Das
erſte Abendmahl hat die Bedeutung, die Weihe des neuen
Bundes zu ſein. Chriſtus, der Mittler des neuen Bundes,
giebt den Zwölfen, den Repräſentanten des Israel Gottes, das
Blut, in welchem der neue Bund ſich vollzieht, das Blut, deſſen
Genuß in Bundesgemeinſchaft mit Gott ſetzt. Chriſtus aber nennt
das Blut, welches die Gemeinſchaft iſt und wirkt, das, welches
für unſere Sünden vergoſſen wird, alſo ein ſühnendes. Nun
haben wir ſchon geſehen, daß zwar der Zweck des Friedensopfers
nicht iſt, zu ſühnen, daß aber jedes Opfer die Kraft der Sühne
einſchließt. Das iſt eben das Unvollkommene des altteſtament-
lichen Opfers, daß die negative Bedeutung, Entſündigung, und
die poſitive, Gemeinſchaft mit Gott, an zwei Opfergattungen ſich
vertheilt. Jedes hat das andere an ſich. Das Friedensopfer ſühnt,
das Sühnopfer bringt in Gemeinſchaft mit Gott. In dieſem ſich
gegenſeitig Fordern verweiſen eben Beide an eine höhere Einheit.
Hat das Abendmahl als verklärtes Friedensopfer weſentlich den
Zweck des Friedensopfers, nämlich mit Gott zu einen, ſo folgt
nicht, wie etwa bei der Sanktion des Geſetzbundes die Kraft der
Sühne dem Brandopfer abgeſondert zuertheilt wird, daß die Sühn-
kraft nicht eingeſchloſſen ſei. Das Blut Chriſti, welches eint, iſt
daſſelbe, welches ſühnt. Wohl war es bei der erſten Feier noch

nicht durch den Tod hindurchgegangen. Aber das Wort Christi konnte Angesichts des Todes für die Weihe ebenso die Kraft des Todes dem Blute ertheilen, als Christus seinen Jüngern die Weihe des heiligen Geistes, der erst am Tage der Pfingsten sollte ausgegossen werden, anticipirend mittheilte, da er sie anhauchte (Joh. 20, 22.). Das Blut Christi im Abendmahle also, wesentlich Blut der Gemeinschaft, trägt die Kraft des Opfers Christi in sich. Anderseits trägt das Opferblut Christi die Kraft des Friedensopfers in sich. Das Blut Christi ist die Erlösung von unseren Sünden als das durch den Tod hindurchgegangene Leben. Als Leben giebt es eben dem Faktum des Opfertodes Christi ewige Lebenskraft. Diese Lebenskraft des Opferblutes Christi besteht nicht als etwas außer Christo Befindliches, sondern es ist die Macht, welche der verklärte Leib Christi von der Zeit seiner Erniedrigung bis zum Tode am Kreuz ewig an und in sich trägt. Nur angeeignet im Glauben reinigt das Blut Jesu Christi von unseren Sünden, versöhnt, verbindet es mit Gott. Als Leben in dem Fürsten des Lebens will es durch den Glauben zum Leben werden. Das Sühnopfer Jesu Christi will zum Friedensopfer werden, weil es Leben ist. Wer im Glauben das Opferblut Christi ergreift, der hat das ewige Leben. Das Sühnopfer Christi ist zugleich Friedensopfer. Das Blut, welches sühnt, eint auch.

Hieraus ergiebt sich nun, wiefern das Blut des Abendmahles das Blut des neuen Bundes ist. Wie das Blut jenes Friedensopfers das Leben ist, welches Volk und Gott in Bundesgemeinschaft setzt, somit einen wirklichen Bund macht, so ist das Blut des Abendmahles wesentlich das lebendige Blut Christi, welches den Genießenden durch Christum mit Gott verbindet, also einen wirklichen Bund macht. Es ist also dieß Blut nicht nur Blut des Bundes, sondern angeeignet selbst Bund. Das genossene Blut ist wirklich Bund mit Gott. Das Blut des Bundes im Abendmahle ist also nicht identisch mit dem Blute des Bundes im Hebräerbriefe. Hier ist das Blut sühnendes Leben, im Abendmahle verbindendes Leben. Aber das einende Blut ist ja dasselbe, was vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Das Blut also, welches den neuen Bund schließt, hat zugleich das Blut, welches den Menschen mit Gott versöhnt, in sich. Die

Sanktion des Bundes schließt den Inhalt des Bundes ein. Die Form ist zugleich Inhalt. Hieraus erklärt sich der Ausdruck: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute. Dieser Trank ist mein Blut, als solches der neue Bund, die Gemeinschaft des neuen Bundes mit Gott. Nicht nur ist der Trank Blut, sondern das Blut ist auch Bund. In meinem Blute heißt ganz einfach: Das Blut hat für den Genießenden den neuen Bund in sich.

Was Luther zur Auslegung dieser Stelle im großen Bekenntniß sagt, ist der Hauptsache nach von allen orthodoxen Auslegern der lutherischen Kirche adoptirt worden. Wie man auch auslegen möge, sagt Luther, an den Worten: Dieß ist das Blut des neuen Bundes, habe unser Ausdruck seine Norm. „Wir lassen sie schwärmen und glossiren wie sie wollen; das sind wir freilich gewiß, daß Lukas in diesem Text nichts anders, sondern eben dasselbe sagen will, das St. Matthäus und Markus mit diesem Text sagen will: Das ist mein Blut des neuen Bundes (S. 318.)." In meinem Blute dürfe nicht von einem materiellen Ineinander verstanden werden, wie ein Bauer in den Stiefeln, oder Fleisch in den Töpfen ist. Es sei ein Hebraismus. „Aber hie will Lukas sagen: Dieser Becher ist das neue Testament im Blut Christi, das ist, durchs Blut oder mit dem Blut oder umbs Blut willen (S. 319.)." Zuletzt faßt Luther zusammen: „Darum siehe, welch ein schön, groß, wunderlich Ding es ist, wie es Alles in einander hänget, und ein sakramentlich Wesen ist. Die Worte sind das Erste; denn ohne die Worte wär der Becher und Brot nichts. Weiter ohne Brot und Becher wär der Leib und Blut Christi nicht da. Ohne Leib und Blut Christ wäre das neue Testament nicht da. Ohne das neue Testamen wäre Vergebung der Sünden nicht da. Ohne Vergebung der Sünden wäre das Leben und Seligkeit nicht da (S. 338.)." Wie fern nun im Blute das neue Testament ist, entwickelt Chemnitius in den fundamenta p. 223 sq. „Bund steht zuweilen vor den Gütern des Bundes, wie Jeremias 31., zuweilen aber auch von der Sanktion, Bestätigung und Versiegelung eines Bundes (quando sancitur, confirmatur et obsignatur) wie 2 Mos. 24. Als Moses das Blut Gott geopfert hatte, sagte er zum Volke: Das ist das Blut des alten Bundes, welcher geschlossen wird, um die

Güter des alten Bundes zu erwerben, mit Gott durch das Opfer, mit euch durch Besprengung dieses Blutes, um euch die Güter des Bundes anzueignen und zu versiegeln. So wird der neue Bund mit Gott geschlossen, bestätigt und versiegelt durch das Vergießen des Blutes Christi, um die Güter des neuen Bundes zu verdienen. Aber auch mit uns ist der neue Bund zu schließen, zu bestätigen und zu versiegeln, wegen der Vertheilung, Aneignung und Versiegelung der Güter des Bundes, damit wir Einzelne gewiß sind, daß wir in jenen Gnadenbund eingeschlossen werden und derselbe mit allen seinen Gütern auch den Einzelnen gelte. In welcher Weise wird er aber mit uns geschlossen und versiegelt? Der alte Bund ward so geschlossen und versiegelt, daß jenes Blut, welches Gott geopfert wurde, auch unter das Volk gesprengt wurde. Aehnlich wird der neue Bund mit demselben Blute, durch dessen Vergießung er mit Gott geschlossen ist, auch für die Gläubigen geschlossen, bestätigt und versiegelt. Dieß Blut heißt also Blut des Bundes in einer doppelten Beziehung: zuerst weil durch seine Vergießung, um die Bundesgüter zu erwerben, mit Gott ein Bund ist geschlossen worden, zweitens weil durch seine Mittheilung auch mit uns ein Bund geschlossen und versiegelt wird, um die Güter des Bundes uns zuzueignen und zu versiegeln. Christus wird der Bürge und Mittler des neuen Bundes genannt, erstlich weil er sein eigenes Blut durch die Vergießung in das Allerheiligste trägt, zweitens weil er eben jenes Blut durch Mittheilung auch zu uns herausträgt, sodaß er mit demselben Blute, welches nicht leer ist, sondern die Güter des Bundes einschließt, mit beiden Theilen den Bund schließt, vollendet, bestätigt und versiegelt. Das wollte Christus sagen, als er bei der Einsetzung des Abendmahles sprach: Dieß ist mein Blut, das des neuen Bundes. Um diesen Ausspruch klar zu machen, offenbarte Christus denselben nach seiner Himmelfahrt noch in einer anderen Form: Dieser Kelch ist der neue Bund. Als wenn die Worte des Moses so umgesetzt würden: Dieß ist das Blut des Bundes und dieß ist der Bund in meinem Blute. Das Blut Christi also, sowohl wenn es zur Vergebung der Sünden vergossen wird, als wenn es den Jüngern Christi mitgetheilt wird, ist nicht ohne den neuen Bund, denn

ſonſt würde es nicht das Blut des neuen Bundes genannt we
den können. Und wie das Blut des Moſes nicht deshalb Bu
desblut war, weil es Kalbsblut war, ſondern weil in ihm d
Güter des Bundes erworben worden waren und vertheilt wurde
ſowohl in der opfernden Darbringung deſſelben, als durch d
Sprengung deſſelben unter das Volk, ſo wird das Blut Chriſt
weil in ihm die Güter des neuen Bundes ſind erworben worde
durch das Vergießen deſſelben für Gott, und vertheilt werde
durch die Mittheilung deſſelben unter die Gläubigen, das Bl
des neuen Bundes genannt. Und wie, als das Blut Chriſti b
ſeinem Leiden vergoſſen wurde, mit Recht geſagt wurde: Das i
der neue Bund in meinem Blute (denn durch die Vergießun
deſſelben wurde der neue Bund zwiſchen Gott und Menſchheit
um die Güter des Bundes zu erwerben, vollendet), ſo wird, wenn
jenes Blut Chriſti uns im Becher des Abendmahles mitgetheilt
wird, mit Recht geſagt: Das iſt der neue Bund im Blute Chriſti.
Denn durch dieſe Mittheilung ſchließt und verſiegelt Gott den
neuen Bund mit den einzelnen Genießenden, wegen der Zueig-
nung. Und wenn jener Bund alſo geſchloſſen und verſiegelt wird,
ſo wohl mit Gott als mit uns, heißt er der neue Bund. Der
neue Bund, welcher durch die Vergießung des Blutes Chriſti beim
Leiden Chriſti iſt mit Gott geſchloſſen worden, wird mit uns im
Abendmahle geſchloſſen und verſiegelt.“ Die Unterſcheidung zwi-
ſchen der Sanktion des Bundes und den Gütern des Bundes,
welche im Weſentlichen auf den von uns gemachten Unterſchied
zwiſchen Sanktion und Inhalt hinauskommt, das fortwährende
Geltendmachen, daß die Sanktion die Güter ſelbſt einſchließe, die
Durchführung der Parallele 2 Moſ. 24., können wir zur Beſtä-
tigung unſerer obigen Ausführung anführen. Chemnitius ſagt
alſo, daß der neue Bund in zwei Akten geſchloſſen wird, im Tode
Chriſti und im Abendmahle, im Tode Chriſti mit Gott, im Abend-
mahle mit den einzelnen Menſchen. So ſpricht es der letzte Satz
deutlich aus. Allein Chemnitius faßt dieſen Gedanken nicht
beſtimmt und konſequent genug. Iſt nämlich der Tod Chriſti,
entſprechend dem Blute, welches Moſes an den Altar ſprengt,
nur eine Seite der Bundesſanktion, ſo kann man das auf Gol-
gatha vergoſſene Blut nicht den neuen Bund im Blute nennen.

wie Chemnitius in obiger Stelle thut. Auch nennt Moſes nicht das Gott dargebrachte, ſondern das unter das Volk geſprengte Blut das Blut des Bundes (V. 8.). Wohl heißt in den ſchon beſprochenen Stellen das auf Golgatha vergoſſene Blut das Blut des neuen Bundes, aber nicht, weil durch daſſelbe der neue Bund iſt ſanktionirt worden, ſondern weil es das iſt, wodurch die Menſchheit wirklich mit Gott in Bund kommt, das Medium des Bundes. Das Gefühl des Unrichtigen macht ſich bei Chemnitius ſelbſt in der immer wiederkehrenden Verſicherung geltend, daß dieß Blut die Güter des neuen Bundes wirklich einſchließe. Mit den Menſchen wird der neue Bund geſchloſſen im Abendmahle. Hier gehen bei Chemnitius wieder zwei Begriffe unklar in einander, nämlich der objektive Bundesſchluß und die ſubjektive Aneignung. Wohl ſoll der Bund von dem Einzelnen für den Einzelnen immer von Neuem mit Gott geſchloſſen werden durch das Abendmahl, aber von dieſer Aneignung des Einzelnen kann der objektive Beſtand des Abendmahles nicht abhängig gemacht werden. In dieſer Beziehung muß eben das erſte Abendmahl unterſchieden werden von der ſpäteren Abendmahlsfeier. Doch dieß iſt noch nicht von ſolchem Belang wie folgender Punkt. Chemnitius identificirt das auf Golgatha vergoſſene Blut ohne Weiteres mit dem im Abendmahle mitgetheilten. Nun liegt zwar in den Einſetzungsworten die Identität des Subjektes, aber nicht der Prädikate, der Funktionen. Das Blut Chriſti hat auf Golgatha eine andere Funktion als im Abendmahle. Daſſelbe Blut, ſagt Chemnitius, welches Chriſtus in das Allerheiligſte getragen hat, trägt er heraus, um es im Abendmahle mitzutheilen. So iſt alſo der Genuß des Blutes im Abendmahle nur die Aneignung des Opfertodes Chriſti. Hier kommt nun die unrichtige Auffaſſung des Friedensopfers zur Sprache, die wir ſchon im zweiten Kapitel bei Chemnitius in deſſen examen concilii Tridentini fanden. Das Blut des Abendmahles iſt als Blut des Lebens ein mit Gott wirklich verbindender, ein wirklicher Bund, welcher das Blut des Todes, das Opferblut, die Sühnkraft des Opfers Chriſti einſchließt. Weil Chemnitius dieſen Unterſchied nicht kannte, ſo konnte auch ſeine Erklärung unſerer Stelle nur unſicher ſein. Christus sine articulo dicit: est novum testamen-

tum ἐν τῷ αἵματί μου, uti Hebraismus est, quasi dicat, *propter meum sanguinem*. Sed res tanta et tam gravis non est committenda solis grammaticis articulis. Audiamus igitur certiorem interpretem, et omni exceptione majorem, qui et Graecismum et Hebraismum certo nobis explicet. Quia enim necesse est, aequivalentia et ejusdem sententiae verba esse, quae apud Matthaeum et Lucam extant etc. (p. 230 sq.). Gerhard, welcher ſich ganz an Chemnitius anſchließt (t. X. p. 152.), billigt die Auslegung des Erasmus und Beza: per sanguinem. Der Sinn iſt: Hoc poculum est novum testamentum, quod testamentum sanguine meo sancitur (p. 132.). Dieß blieb die herrſchende Auslegung. Auch Erneſti (opusc. p. 133.) und Rodatz (Rudelb.-Guer. Ztſchr. 1843. H. 3. S. 31.) haben ſie. Sprachlich iſt ſie ohne Zweifel zuläſſig. Aber eben der Parallelſatz: Dieß iſt mein Blut, das des neuen Bundes, nach welchem dieſe Auslegung unſeren Satz erklärt wiſſen will, fordert für das Blut ein weit engeres Verhältniß zum Bunde als das des Mittels oder der Urſache. In dieſem Gefühle haben unter den Aelteren Hollaz (examen p. 1106.), unter den Neueren Ströbel (Rudelb.—Guer. Ztſchr. 1842. H. 3. S. 94.) das ἐν wörtlich genommen, dagegen διαθήκη = Mittel des Bundes. Allein eben dieſes Mittel beruht auf jener unrichtigen Identification des Blutes, ſofern es das Medium des neuen Bundes iſt, mit dem Blute, in welchem der neue Bund ſanktionirt wird. Im Blute des Abendmahles iſt wirklich der neue Bund.

Wir ſind nun auf dem Punkte, das Reſultat unſerer Unterſuchung ziehen zu können. Die Auffaſſung des Abendmahles als Aneignung des Opfertodes Jeſu, geſtützt auf das Wort: Dieſer Kelch iſt der neue Bund in meinem Blute, nimmt den Tropus oder die Metonymie, deren Zuläſſigkeit wir im Vorigen in Abrede geſtellt haben, in einer ſich ſelbſt überbietenden Verdoppelung in Anſpruch. Es iſt ſprachlich unmöglich, Leib und Blut der Einſetzungsworte in Tod aufzulöſen. Wo Blut vom Opfer Chriſti ſteht, bedeutet es nicht den Tod, ſondern das durch den Tod hindurchgegangene Leben Chriſti. Im Sinne des Sühnopfers Chriſti kann Blut hier nicht ſtehen, weil ſowohl der parallelſtehende Leib als der Zuſatz dieß nicht geſtatten, weil der Opfer-

tod Chriſti kein Bund iſt, weil Genuß eines Sühnopfers eine der Schrift widerſprechende Vorſtellung iſt. Geſetzt alſo, es läge in den Einſetzungsworten ein Tropus oder eine Metonymie, ſo könnte das Opfer Chriſti in keinem Fall der Inhalt derſelben ſein. Das Abendmahl iſt die Erfüllung eines Friedensopfers. Die erſte Abendmahlsfeier iſt — entſprechend der Sanktion des alten Bundes 2 Moſ. 24. durch ein Friedensopfer, deſſen Blut Moſes das Blut des Bundes nannte — die Weihe des neuen Bundes im Blute Chriſti. Das Blut eines Friedensopfers, näher eines Bundesopfers, hat die Bedeutung des Gott und Menſchen verbindenden Lebens. Dieß Blut iſt nicht bloß Zeichen des Bundes, ſondern Kraft des Bundes, wirklicher Bund. Wir löſen alſo das Wort: Dieſer Kelch iſt der neue Bund in meinem Blute, auf in: Dieſer Trank iſt mein Blut, in welchem der neue Bund iſt, oder auch: Dieſer Trank iſt mein Blut, welches der neue Bund iſt, oder: Dieſer Trank iſt als mein Blut der neue Bund. In dem Parallelausdrucke: Blut des neuen Bundes, ſteht Bund ohne Zweifel eigentlich. Anders kann Bund auch nicht in unſerem Satze genommen werden. Wie mag nun bloßer Wein ein Bund genannt werden? Im alten Bunde hätte Moſes, als er ſprach: Dieß iſt das Blut des Bundes, wirkliches Blut, das wirklich einen Bund vermittelte, alſo genannt: der neue Bund aber wäre nicht durch wirkliches, ſondern nur durch ſymboliſches Blut ſymboliſch vermittelt? Die Erfüllung der Sühnopfer wäre in einem wirklichen Sühnopfer erfolgt, die Erfüllung der Friedensopfer in einem ſymboliſchen Akte, der ſeinem Gehalte nach noch unter den Symbolen des alten Bundes ſtände? Ohne Frage ſprechen die Einſetzungsworte die Identität des Abendmahlsblutes und des Blutes, welches für uns vergoſſen wird, aus. Aber nur die Identität des Subjektes, nicht der Funktion. Das Abendmahlsblut ſanktionirt, das Kreuzesblut ſühnt. Sühnen, Vergebung der Sünden bringen kann nur das wirkliche Blut, das wirklich am Kreuze für uns vergoſſene Blut, kein Symbol dieſes Blutes. Das ſteht über allem Widerſpruche. Iſt nun das Abendmahlsblut identiſch mit dem Sühnopferblute, ſo nöthigt die Realität der Kraft, welche dem letzteren in den Einſetzungsworten zugeſchrieben wird, zur Realität des erſteren, welches eben

daſſelbe Subjekt iſt. Nur wirkliches Blut kann die Weihe des Bundes ſein, deſſen Mittel das wirkliche Blut Chriſti iſt. Nur wirkliches Blut macht das Abendmahl zum verklärten Opfermahle wie wir im zweiten Kapitel ſchon ſahen. So iſt uns denn das Wort: Dieſer Kelch iſt der neue Bund in meinem Blute das als Hauptinſtanz gegen die eigentliche Auslegung der Abendmahlsworte angeführt wird, nur ein neuer Beweis für die Richtigkeit derſelben.

6. Zwei Einwände können indeß von jener Anſicht aus noch erhoben werden.

Zuerſt kann die Auffaſſung des erſten Abendmahles als Weihe des neuen Bundes damit beſtritten werden, daß Chriſtus ja die Wiederholung der Abendmahlsfeier verordnet. Iſt, kann man ſagen, wohl das Bundesopfer 2 Moſ. 24. wiederholt worden?

Hiegegen müſſen wir erinnern, daß auch die erſte Paſſahfeier einzig war. Die erſte Feier war die Aneignung der rettenden That Gottes im Zeichen, welches zugleich Bedingung und Grund war. Die erſte Feier war ein Bund, welcher wirklich Verſchonung vom Tode, Rettung des Lebens brachte. Die ſpätere Feier galt zunächſt nur dem Gedächtniſſe der Rettung aus der egyptiſchen Noth. Da dieß Gedächtniß aber in einer Opfermahlzeit erfolgte, welche Bundesgemeinſchaft mit Gott wirkte, ſo war die ſpätere Feier nicht bloß ein mnemoniſcher Ritus, ſondern eine wirkliche Aneignung des rettenden Lebens in Gott. So iſt denn auch die erſte Abendmahlsfeier einzig. Einzig iſt ſie einmal, weil Chriſtus, der ewige Hoheprieſter und der Mittler des neuen Bundes, den Repräſentanten der in ſeinem Reiche zu rettenden Menſchheit ſein Blut als den neuen Bund zum Genuſſe giebt, zweitens weil das, wovon die ſpätere Feier ein Gedächtniß ſein ſoll, ſein Tod, bei ihr noch in der Zukunft liegt. Der Leib iſt ein erſt zu brechender, das Blut ein zu vergießendes.[1] In dieſen beiden Seiten liegen aber die Bedingungen, unter welchen die erſte Feier die Sanktion des neuen Bundes iſt. Dieſe beiden Bedingungen ſind aber nicht das Weſen des Abendmahles. Das liegt im Genuſſe des Leibes und Blutes Chriſti. Verordnet nun Chriſtus

1. Daß die Participien κλώμενον, διδόμενον, ἐκχυνόμενον futurascirend ſtehen: Winer, Gramm. §. 46. 5.

die Wiederholung des Abendmahles, welche jene beiden Seiten ausschließt, wie sich von selbst versteht, so kann auch die wiederholte Feier nicht den Charakter der Weihe des neuen Bundes haben, was sich auch von selbst versteht. Kann das Abendmahl wiederholt werden ohne die Bedeutung der Bundesweihe, so muß sie eben nicht die Wesensseite des Abendmahles sein. Ist bei der ersten Abendmahlsfeier der Genuß von Leib und Blut Christi bundstiftend, so ist der Genuß von Leib und Blut in der nachfolgenden Feier bundversiegelnd, bundvollendend.

Aber — und das ist der zweite Einwand — so sagt ja Christus nicht. Dieß thut zu meinem Gedächtniß: sagt er. Eine Gedächtnißfeier ist die spätere Feier nach Christi Einsetzungsworten. Ist das Abendmahl aber ein Gedächtniß, und zwar ein Gedächtniß Christi, so kann Christus nicht präsent sein, weil man des Gegenwärtigen sich nicht erinnert.

Dieß Argument ist seit Zwingli von Reformirten, Supranaturalisten und Rationalisten, der Sekten zu geschweigen, sattsam gegen die lutherische Lehre geltend gemacht worden. Lutherischerseits wurde nun entgegnet, daß ja bei der ersten Feier, die auch zu Christi Gedächtniß war, Christus gegenwärtig gewesen sei (Gerhard a. a. O. p. 196. Bengel: In primo isto actu praesentem adhuc Jesum habebant, adeoque recordationi non erat proprie locus); daß nach biblischem Sprachgebrauch gar oft Gedächtniß von dem gegenwärtigen Gott gesagt werde, wie besonders eine Stelle zeige, von der die Anwendung auf das Sakrament des Altars nahe genug liege, nämlich 2 Mos. 20, 24.: Denn an welchem Orte ich meines Namens Gedächtniß stiften werde, da will ich zu dir kommen und dich segnen (Gerhard a. a. O.); daß man nach philosophischem Sprachgebrauch Erinnerung von etwas Gegenwärtigem sagen könne, das nicht sichtbar sei (Gerhard a. a. O., Hollaz a. a. O. p. 1118.); daß das Gedächtniß sich nicht eigentlich auf Leib und Blut Christi, sondern nur auf den Tod Christi beziehe (Quenstedt theol. didact.-pol. 1715. p. 1218., Ströbel Rudelb. — Guer. Ztschr. 1842. H. 3. S. 95.); daß Erinnerung im prägnanten Sinne zu nehmen sei (Ernesti a. a. O. p. 131.: Quippe sic dici ἀνάμνησιν in scripturis — — non de simplici commemoratione, sed

quae conjuncta sit cum aliquo religioso motu et actu animi e reminiscentia. Neuerdings Stier, Reden Jesu VI. S. 134.) Lindner legt den Nachdruck auf mein. „Alle Streitigkeiten über die Fragen, ob und wie es ein Gedächtnißmahl Christi sei und sein müsse, werden dadurch beigelegt, daß man den Accent der Forderung des Zusammenhanges des Textes gemäß, nicht auf das Wort Gedächtniß, sondern auf das Wort meinem lege. Christus sagt nicht: Thut dieß zu meinem Gedächtniß, sondern zu meinem Gedächtniß (S. 91.)."

Wenn Christus sagt: Dieß thut zu meinem Gedächtniß, so steht thun nicht vom gegenwärtigen Genusse, sondern von erneuter Feier des Abendmahles, wie bei Paulus der Zusatz: so oft ihr's trinket, und überdem noch der folgende, an dieß Wort anknüpfende Vers zeigen. Das Argument also, daß bei der Einsetzung der, dessen Gedächtniß die Feier gilt, gegenwärtig gewesen sei, ist aufzugeben. Gedächtniß ist weder mit Lindner durch das accentuirte mein herabzudrücken, noch mit Ernesti u. A. über die Sphäre seines Begriffes zu erhöhen. Es ist einfach zu nehmen, wie beim Passahmahle das Gedächtniß der Rettung. Daß das Passahmahl, welches zum Andenken jener Rettung gefeiert ward, nur ein Gedächtnißmahl gewesen sei, wird man, wie gesagt, nicht schließen können. Warum soll denn das Abendmahl ganz aufgehen in das Gedächtniß Jesu? Selbst Wegscheider findet, daß man bei der Zwingli'schen Ansicht, daß das Abendmahl ein bloßes Gedächtniß des Todes Christi sei, nicht begreife, was der Genuß bedeuten solle (inst. §. 178. p. 610.). Allein wir müssen noch weiter gehen. Christus will, daß man das Abendmahl zum Gedächtniß seiner Person feiere. Näher stellen das gebrochene Brot, der ausgegossene Wein den geopferten Christus dar, das geopferte Passahlamm. So erklärt der Apostel Paulus ausdrücklich 1 Kor. 11, 26., wo er dieß Gedächtniß näher begründet: Denn, so oft ihr dieß Brot esset und diesen Kelch trinket, verkündet ihr des Herrn Tod, bis daß er kommt. Dem Gedächtniß an des Herrn Tod gilt das Abendmahl. Nun fragen wir diejenigen, welche Leib und Blut Christi genießen so viel sein lassen als den Tod Christi sich aneignen, ob ihnen dieß erwünschte Wort vom Gedächtniß, diese Haupt-

ſtütze ihrer Anſicht, nicht höchſt unbequem iſt, wenn ſie es genau auslegen wollen. Dieß thut zu meinem Gedächtniß. Was? Sie antworten: In Brot und Wein den Tod Chriſti aneignen. Sie müſſen alſo auslegen: Eignet euch im Abendmahle meinen Tod an, um meines Todes zu gedenken. So oft ihr dieſes Brot eſſet und dieſen Kelch trinket, verkündet ihr des Herrn Tod. Sie müſſen auslegen: So oft ihr euch im Abendmahlsgenuſſe den Tod Chriſti aneignet, verkündet ihr des Herrn Tod. Iſt dieſe Auslegung nicht zu leicht, um richtig ſein zu können? Kann man, wenn Jemand ſagt: Wer den Geiſt der Freiheitskriege in ſich aufnimmt, denkt an die Freiheitskriege, ſolche Rede eine gewürzte (Kol. 4, 6.) nennen? Nur wenn Leib und Blut weſentlich gegenwärtig und weſentlich lebendig ſind, kann die Erinnerung an den Tod, welchen ſie durchſchritten und in Sieg und Leben verſchlungen haben, als Moment herausgehoben werden, ohne daß eine matt nachhinkende Tautologie entſteht. [1]

7. Nachdem ſich uns die uneigentliche Erklärung allſeitig aufgelöst und die eigentliche, die ohnehin das erſte Recht hat, als die allein berechtigte ergeben hat, liegt uns ob, die Einſetzungsworte im Einzelnen zu betrachten.

Zuerſt das Subjekt. Bei den erſten Evangeliſten iſt bei Darreichung ſowohl des Brotes als des Weines das Subjekt dieß (τοῦτο). Im letzteren Falle ſteht bei Lukas und Paulus dieſer Kelch (τοῦτο τὸ ποτήριον). Es kann nun nicht unſere Aufgabe ſein, alle exegetiſchen Monſtroſitäten zu beleuchten, zu denen das Subjekt die unſchuldige Veranlaſſung geworden iſt. Dieß kann nicht Prädikat ſein (Schwenkfeld); es kann nicht die ganze Abendmahlshandlung (Lasko), nicht den Akt des Brechens und Genießens (Socinianer) bezeichnen, es kann nicht ohne Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden der Hinweis auf

1. Klaudius ſagt: „In dem Sinne iſt das Abendmahl auch ein Gedächtnißmahl, wo nämlich das Gedächtniß eine Folge von der Wirkung des heiligen Abendmahles iſt; aber kein bloßes Gedächtnißmahl, wo die Wirkung und Beſſerung eine Folge vom Gedächtniß ſein ſoll.“ Aehnlich Stier, Reden Jeſu VI. S. 134.: „Die ἀνάμνησις iſt offenbar im Satze nicht bezeichnet als die Sache, ſondern nur als die erſte Beſtimmung oder begleitende Stimmung, als die nächſte Wirkung des genießenden Thuns.“

den Leib Christi sein (Karlstadt). Unter dieß muß, wie schon oben bemerkt ward, nothwendig das verstanden werden, was Christus zu nehmen und zu essen gab, Brot und Wein. Wenn noch ein Zweifel möglich wäre, so würde das Wort, welches Paulus und Lukas für dieß beim Weine haben, nämlich dieser Kelch — die Paraphrase des Paulus 1 Kor. 10, 16.: Der gesegnete Kelch — welchen wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, welches wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? ihn gänzlich heben. Dieses Brot ist mein Leib, dieser Wein ist mein Blut. Dieß will, wörtlich genommen, keinen Sinn geben. Brot ist doch nicht ein Leib, nicht der Leib Christi, ebensowenig als der Leib Christi Brot ist. Das Subjekt soll sich verhalten zum Prädikate wie das Einzelne zum Allgemeinen. Hier ist gar kein Verhältniß. Ist das Subjekt Brot oder Wein, so ist die wörtliche Auslegung unmöglich. Ob aber dieß, wenn es Brot, wenn es Wein bezeichnet, nur Brot und Wein ausdrückt? Dieß bezeichnet den Gegenstand unmittelbarer Anschauung, auf welchen ich hinweise. Es ist das wo möglich einzelnste Subjekt. Weil ich nun jeden Gegenstand der Anschauung mit dieß bezeichnen kann, so ist dieß Wort vom weitesten Umfange. Wir erinnern an die Analyse in Hegel's Phänomenologie. Im Leben kann nun nicht zweifelhaft sein, was mit dieß gemeint ist, wenn es mit äußerlichem Hinweise begleitet ist. Im Zusammenhang der mündlichen und schriftlichen Rede muß eben der Zusammenhang der Hinweis sein. Ich höre oder lese: Dieß ist meine Stütze. Dieß kann ein Stab, ein Buch, ein Sohn sein. Das Prädikat allein sagt mir also nicht, was das Subjekt ist. Ich muß sehen, wovon vorher die Rede ist. Ohne das Subjekt vorher bezeichnet zu haben, kann Niemand dieß schreiben. Es sei ein Sohn gemeint. Dieß Subjekt kann aber in der mannigfaltigsten Qualität in Betracht kommen. Nach welcher es gemeint ist, sagt eben das Prädikat aus. Talia sunt subjecta, qualia a praedicatis suis esse permittuntur. Es sei mir noch ein Beispiel vergönnt. Ein Arzt nimmt ein Glas Wasser mit den Worten: Trinke, dieß ist ein schlafbringend Mittel. Hier führt mich der Hinweis des Arztes auf einfaches Wasser. Was das Subjekt des Satzes ist, kann also nicht zweifelhaft sein.

Das Prädikat aber ſagt mir, daß es nicht gewöhnliches Waſſer iſt. Das Prädikat nöthigt mich noch ein Agens im Waſſer anzunehmen. Wenn alſo der Arzt näher ſagt: Trinke, dieß iſt ein magnetiſches Schlafmittel, ſo nöthigt mich dieß Prädikat, ein magnetiſches Agens im Waſſer anzunehmen. Es iſt evident, daß, was unter dieß gemeint iſt, theils durch den Hinweis des Zuſammenhanges, theils durch das Prädikat beſtimmt werden muß. Machen wir nun Anwendung auf unſeren Fall. Nach dem Zuſammenhange kann unter dieß nur das gemeint ſein, was Chriſtus nahm und vertheilte, wovon er ſprach: Nehmet, eſſet, alſo: Brot und Wein. Dieſer Hinweis kann aber noch nicht allein entſcheiden. Das Prädikat muß noch gefragt werden. Dieß iſt mein Leib, dieß iſt mein Blut. Tropiſch oder metonymiſch dürfen dieſe Prädikate nicht genommen werden. So bin ich genöthigt, außer Brot und Wein noch ein Agens anzunehmen.

Aber Paulus bezeichnet ja in ſeiner Umſchreibung der Einſetzungsworte 1 Kor. 10, 16. (Der geſegnete Kelch, welchen wir ſegnen, iſt er nicht die Gemeinſchaft des Blutes Chriſti? Das Brot, welches wir brechen, iſt es nicht die Gemeinſchaft des Leibes Chriſti) beſtimmt Brot und Wein als Subjekte.

Wohl, aber er hat auch nicht die Prädikate der Einſetzungsworte. Er ſagt nicht: Leib und Blut Chriſti, ſondern Gemeinſchaft des Leibes und Blutes Chriſti. Gemeinſchaft muß, wie wir im folgenden Kapitel uns überzeugen werden, gefaßt werden als das, was in Gemeinſchaft ſetzt (id, per quod sit communio, wie Grotius auslegt). Das, was mit Leib und Blut in Gemeinſchaft ſetzt, iſt nicht ſelbſt Leib und Blut: der Träger iſt nicht die Sache. Dieß veränderte Prädikat nöthigt uns zur Annahme, daß Paulus in ſeiner Umſchreibung auch mit dem Subjekte müſſe eine Veränderung vorgenommen haben. Ein Beiſpiel mag das Geſagte veranſchaulichen. Ich reiche einem Kranken in Waſſer ein Medikament mit den Worten: Trinke, dieß iſt Lebenseſſenz. Hier iſt dieß die Lebenseſſenz und das Waſſer. Ich kann aber, wenn ich in dieſer Miſchung das Waſſer abgeſondert von jener Eſſenz nehme, nicht ſagen: Dieß Waſſer iſt Lebenseſſenz. Dieß Herausziehen des einen und zwar ſekundären Ele-

mentes zieht eine Veränderung des Prädikates nach ſich. Ich muß etwa ſagen: Dieß Waſſer iſt Träger der Lebensessenz. So auch in unſerem Fall. Dieß iſt Brot und Leib Chriſti. Paulus zieht nun aus der Miſchung das Brot heraus. So mußte er auch das Prädikat ändern: Dieß Brot iſt das Medium, der Träger des Leibes Chriſti. Dieß ſteht alſo in den Einſetzungsworten, wie die lutheriſchen Dogmatiker es nennen, in komplexer Bedeutung. Schon Luther hat mit ſeinem geſunden und treffenden Blick aus dem Sprachgebrauch das Recht dieſer Auslegung von dieß erläutert. „Solche Weiſe zu reden von unterſchiedlichen Weſen als von einerlei, heißen die Grammatiker Synekdochen und iſt faſt gemein, nicht allein in der Schrift, ſondern auch in allen Sprachen. Als, wenn ich einen Sack oder Beutel zeige oder darreiche, ſpreche ich: Das ſind hundert Gülden, da gehet das Zeichen und das Wörtlein das auf den Beutel; aber weil der Beutel und Gülden etlichermaßen ein Weſen ſind, als ein Klumpe, ſo trifft's zugleich auch die Gülden. Der Weiſe nach greif ich ein Faß an und ſpreche: Das iſt rheiniſch Wein, das iſt welſch Wein, das iſt rother Wein. Item ich greife ein Glas an und ſpreche: Das iſt Waſſer, das iſt Bier, das iſt Salbe. In allen dieſen Reden ſieheſt du, wie das Wörtlein das zeige auf das Gefäße, und doch, weil das Getränke und das Gefäß etlichermaße ein Ding iſt, ſo trifft's zugleich, ja wohl fürnehmlich das Getränke (Großes Bekenntniß a. a. O. S. 299.)." Hollaz a. a. O. p. 1100. ſagt zur Erläuterung ſeines Hauptſatzes: In priori propositione prononem demonstrativum *hoc* denotat totum complexum sacramentale, constans pane et corpore Christi; in posteriori propositione itidem notat complexum, constans vino et sanguine Christi mystice unitis: Folgendes: Exhibitivarum propositionum ratio communis est, ut, ostensis rebus diversis inter se unitis, in subjecto demonstretur totum complexum, in praedicato autem exprimatur id, quod dignius, minusque sensui obvium est, v. g. Si sponsus sponsae affabre facta pixide in signum amoris sui oblata diceret: Accipe, hoc est gemma, particula demonstrativa *hoc* et pixidem et gemmam demonstraret. — — In propositionibus exhibitivis demonstrativum *hoc* non sumitur adjective, sed substantive involvendo nomen substanti-

vum, idemque significando, quod haec res. Habet itaque significationem generalem et ad omne ens demonstrandum aptum est; ideoque quidquid significat non distincte et juxta rationem suam specificam, sed confuse et generaliter sub conceptu hujus rei significat. Quam rem autem τὸ hoc subjecti loco positum designet, ex praedicato desumendum est. Talia enim sunt subjecta, qualia permittuntur esse a suis praedicatis. Ita fit, ut res nobilior minusque obvia sensibus notetur praecipue et in casu recto, res ignobilior connotetur in obliquo, v. gr. Cum sponsus sponsae tradit pixidem et dicit: Accipe, hoc est gemma, pronomen hoc in casu recto, quamvis confuse et sub conceptu hujus rei notat gemmam, in casu obliquo connotat pixidem et exponi potest: Haec res, quam tibi in et cum pixide trado, vel exhibeo, est gemma. Ita propositio sacramentalis, qua Christus discipulis suis porrecto pane dicit: Accipite, comedite, hoc est corpus meum, hunc sensum habet: Accipite, comedite, haec res, quam cum pane comedendum vobis trado, est corpus meum. Das Subjekt dieß also, im Allgemeinen auszulegen: Das, was ich euch zu genießen gebe, umfaßt sowohl Brot als Leib, sowohl Wein als Blut. Immer ist das Einzelne der engere Begriff, dem gegenüber das Allgemeine einen größeren Umfang hat, ebensomit aber auch der concretere, welcher einen größeren Inhalt hat. Dieß ist das denkbar Einzelnste, weil es den Gegenstand der unmittelbaren Anschauung bezeichnet. In dem Satze: Dieß ist mein Leib, ist zwar mein Leib ebenfalls ein Concretum, dieß ist aber concreter, weil es nicht bloß den Leib, sondern auch das Brot in sich schließt. Alles Urtheilen ist aber ein Theilen des concreten Begriffes, indem wir die Allgemeinheiten, welche der concrete Begriff zusammenschließt, herausziehen. Ziehe ich nun hier aus dem Concretum dieß, welches Brot und Leib ist, Leib heraus, so ist dieß in vollkommenster logischer Ordnung. Es verhält sich dieß zu mein Leib, wie das Einzelne zum Allgemeinen. Es liegt hier nur eine eigenthümliche Art des Herausziehens vor, welche Luther Synekdoche genannt hat. Diese findet in den Fällen statt, wo das Subjekt nicht bloß ein Concretum von Eigenschaften, sondern ein Concretum von Substanzen ist, von welchen die eine die Form, die Trägerin, die Basis der

anderen ist. Das Urtheil vollzieht sich so, daß aus dieser Mischung die wesenhafte Substanz herausgezogen wird. Wenn das Subjekt dieß nur der Leib Christi wäre, wie in der katholischen Auslegung, so würde diese Rede noch immer nicht eine Tautologie sein, weil dieß = haec res das durch einen allgemeinen Begriff zu bestimmende Einzelne wäre. Ueberdem bringen die katholischen Dogmatiker das Accidens in Anschlag. Bei der lutherischen Auslegung, welche dieß Accidens nicht verschwinden läßt sondern bleiben, kann von Tautologie nicht die Rede sein. Dies umfaßt eben zwei Substanzen. Allerdings haben aber beide Substanzen nicht gleiche Dignität. Die eine ist eben nur die Trägerin der anderen, hat also zu derselben, logisch genommen, accidentelle Stellung. Das Prädikat zieht die wesenhafte Substanz heraus. Es streift also diese synekdochische Redeweise nahe an die Definition, in welcher Subjekt und Prädikat so identisch sind, daß man das Prädikat zum Subjekte machen kann. Wird nun reformirter Seits der lutherischen Auslegung entgegen gehalten, daß sie, die so streng auf wörtliche Auslegung halte, hier nun doch zu einer Redefigur flüchte, so ist dieß ein reines Mißverständniß, weil hier nicht von einer rhetorischen, sondern von einer grammatischen Figur die Rede ist, wie die lutherischen Theologen einstimmig sagen. Gerhard a. a. O. S. 155.: Quando Lutherus has praedicationes vocat *synecdochicas*, intelligit non rhetoricam, sed *grammaticam* synecdochen. Rhetorice synecdochicum est tropicum et figuratum, sed grammatice synecdochicum est usitatus, proprius et peculiaris loquendi modus, quo res duae simul conjunctae ostenduntur vel exhibentur, et tamen altera tantum, quae sensui minus obvia ac principalis est, expresse solum nominatur. (Quenstedt a. a. O. p. 1203. Hollaz a. a. O. p. 1107.) Wird aus dem Subjekte dieß das Element herausgezogen, so muß, wenn es im Nominativ bleiben soll, das Prädikat geändert werden, wie in der pauliniſchen Umschreibung 1 Kor. 10, 16., oder es muß mit einer Präpoſition, welche ſein Verhältniß zu der Weſensſubſtanz ausdrückt, umſchrieben werden. Die lutheriſche Kirche braucht die Präpoſitionen in, mit und unter. Dieſe Präpoſitionen laſſen ſich nicht in allen Fällen jener ſynekdochiſchen Art anwenden. Um an jenes von

Luther gebrauchte Beispiel anzuknüpfen: Dieß ist Rheinwein, so kann ich, das Faß zum Subjekte gemacht, entweder sagen: Dieß Faß ist gefüllt mit Rheinwein, oder: In diesem Fasse ist Rheinwein. Die Einheit zwischen Faß und Rheinwein ist eine ganz äußere. Sobald die Einheit eine innigere ist, wird man mehr Präpositionen brauchen, um jene Verbindung entsprechend zu bezeichnen. Von jenem magnetisirten Wasser kann ich sagen: In, mit und unter dem Wasser ist das magnetische Agens. Allezeit hat nun die Kirche als das Urbild der sakramentalen Vereinigung von dem Leibe Christi mit dem Brote die Vereinigung der Logosnatur mit der menschlichen in Christo angesehen. In, mit und unter der menschlichen Natur ist die göttliche. Und so ist denn die Rechtfertigung jener Umschreibung mit in, mit und unter, welche die Konkordienformel (p. 735.) aus dem Verhältnisse der beiden Naturen in Christo giebt, ebenso richtig als tief.[1]

8. Dieß ist mein Leib; dieß ist mein Blut. Vom Leibe steht sowohl in dem vierfachen Bericht als in der pauliniſchen Paraphrase und Auslegung konstant σῶμα. Σῶμα bezeichnet nun den Leib als höhere, dauernde Gesammtheit, während σάρξ den Stoff des Leibes im Zustande des Lebens ausdrückt. Daher der Ausdruck σῶμα τῆς σαρκός (Kol. 1, 22. 2, 11.): Der Leib, welchem das Fleisch, aus welchem er hienieden besteht, den Charak-

1. Rodatz hat seine tüchtigen Abhandlungen über das Abendmahl mit einem Aufsatze über die Synekdoche (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1850. H. 4. S. 607 ff.) beschlossen, in welchem er diese Figur als eine reine Erfindung Luther's bezeichnet, von welcher sich weder bei Luther noch bei den lutherischen Dogmatikern ein klar durchgeführter Begriff finde. Das Subjekt könne nur Brot und Wein sein, wie die römische und reformirte Kirche lehre. Bei alledem steht ihm die lutherische Kirchenlehre vom Abendmahle fest. Diese Aufstellung hat a. a. O. S. 642. eine Entgegnung von Ströbel gefunden, der ich im Wesentlichen nur beitreten kann. Ich habe mich nicht veranlaßt gesehen, auch nur ein Wort zu ändern in dem, was ich im Texte gegeben, auf Grund jenes Aufsatzes, der mir erst spät zugekommen ist. Besonders treffend finde ich Ströbel's Wort: „Das Demonstrativpronomen nennt stets mehr, als es meint. Wollte nur Jeder, der den Zeigefinger nach einem Gegenstande ausstreckt, sich den Sinn und Umfang seines: Das ist — zerlegen, er würde schwerlich bei seinem Zuhörer ein anderes als das synekdochische Verständniß voraussetzen. Etwas, woran ihn das Demonstrativsubjekt zugleich mit, und zwar unwillkürlich mit erinnert, wird der Hörer gewiß in jedem Falle, des Prädikats wegen, hinwegdenken müssen. Darin liegt der Grund, warum das Demonstrativum a) zu synekdochischen Bezeichnungen besser als jedes andere Wort geeignet und b) erst aus dem nachfolgenden Prädikate genau zu verstehen ist."

ter giebt. Es iſt natürlich, daß σάρξ nicht ſelten ſo ſteht, daß ebenſogut σῶμα ſtehen könnte. Nur Befangenheit oder philologiſche Enge kann verkennen, daß 1 Kor. 15, 38—40. σάρξ und σῶμα abwechſelnd daſſelbe bezeichnen. Wer 2 Kor. 4, 11. θνητὴ σάρξ mit dem vorhergehenden Verſe und Stellen wie Röm. 6, 12. 3, 11. vergleicht, wird doch nicht von Weſensunterſchieden reden können. Und ſo ließen ſich aus dem N. T. noch mehr Stellen beibringen, in denen σάρξ daſſelbe was σῶμα bezeichnet. Aus der Grundbedeutung von σάρξ, nach der es im Unterſchiede von σῶμα den irdiſchen, wandelbaren, vorübergehenden, des ewigen Lebens nicht fähigen (1 Kor. 15, 50.) Beſtandtheil des Leibes bezeichnet, entwickeln ſich die Bedeutungen: niedere Natur des Menſchen, ohne Einſchluß der Sünde (Röm. 1, 3. u. a.), der Menſch nach ſeiner niederen Natur (Joh. 1, 14. Röm. 3, 20.), der Menſch nach ſeiner Endlichkeit (1 Petri 1, 24. Röm. 6, 19. vgl. Gal. 6, 7.), endlich Lebensprincip der Sünde (ſtatt vieler Röm. 8, 1 ff. Gal. 5, 16 ff.). In dieſen abgeleiteten Bedeutungen kann in keiner Weiſe σῶμα ſtehen. Im Abendmahle ſind nun Leib und Blut unterſchieden. Dieſe Unterſcheidung findet ſich ſonſt nicht. Wohl aber Fleiſch und Blut (Matth. 16, 17. 1 Kor. 15, 50. Gal. 1, 16. Eph. 6, 12. Hebr. 2, 14.; ſ. Bleek zu letzterer Stelle). Fleiſch und Blut ſind die beiden Weſensbeſtandtheile des Leibes. Sie bilden zwei ſich ergänzende, ein Ganzes bezeichnende Gegenſätze. Leib aber und Blut wollen ſich zu keinem klaren Unterſchiede aus einander legen, weil ſie ſich eben wie das Ganze zum Theil verhalten. Der Leib ſchließt das Blut ein. Sollte vielleicht Leib ſoviel ſein wie Fleiſch? Fleiſch ſteht nicht ſelten wie Leib. Warum nicht umgekehrt? Dafür ließe ſich Joh. 6, 53—56. anführen. Wenn wir nämlich auch vorerſt noch unentſchieden laſſen, ob dort vom Abendmahle die Rede iſt oder nicht, ſo ſcheint doch der Gegenſatz des Blutes, der Tod, der Genuß ganz daſſelbe Subjekt zu fordern, als in den Abendmahlsworten. Es ließe ſich Eph. 5, 30. anführen, welches doch gewichtige Ausleger vom Abendmahle verſtehen. Ignatius hat in zwei Stellen, die vom Abendmahle handeln (Smyrn. c. 7. Philad. c. 4.), σάρξ. Juſtinus der Märtyrer ſagt in der bekannten Stelle apol. I. 66., daß die geweihte Nahrung ἐκείνου τοῦ σαρκο-

μηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα εἶναι. Als Grund, warum ehend σῶμα geſagt ſei, ließe ſich ſagen, daß σάρξ nach dem rundſatze 1 Kor. 15, 50. nicht leicht von der verklärten Leiblichkeit ſtehe, wofür σῶμα einmal der legitime Ausdruck ſei. Dieſe ründe laſſen ſich wohl hören, ſind aber nicht entſcheidend. Im llgemeinen muß man wohl zugeben, daß ſo verwandte Begriffe icht in einander übergehen konnten. So nur wird man in jenen tellen bei Ignatius und Juſtinus σάρξ erklären. In der telle Smyrn. c. 7. ſteht indeß σάρξ von der ganzen Euchariſtie, lſo beiden Elementen. Bei Juſtinus iſt σάρξ durch die Parallele mit der Fleiſchwerdung des Logos und den Anſchluß an unſer zu nährendes Fleiſch gefordert. Wenn Eph. 5, 30. und Joh. 6. ſich auf das Abendmahl beziehen, ſo kann doch nur im Allgemeinen die Idee deſſelben bezeichnet ſein. Daraus läßt ſich nichts Beſtimmtes im Einzelnen folgern. Aus dem Unbeſtimmten kann ja das Beſtimmte nicht erklärt werden. Erwägen wir, daß der Gegenſatz von Fleiſch und Blut (σὰρξ καὶ αἷμα) ſo gewöhnlich iſt, daß nach Apoſtg. 2, 31. auch die σάρξ Chriſti des ewigen Lebens fähig iſt, ſo würde ſich nicht begreifen laſſen, wie in allen entſcheidenden Stellen σῶμα geſetzt wäre, welches doch nicht ſo leicht für σάρξ ſteht, als σάρξ für σῶμα. Der Schluß des Apoſtels 1 Kor. 10, 17.: Weil ein Brot, ſind wir die Vielen ein Leib, fordert, weil die Gemeinſchaft der Gläubigen nie Fleiſch, ſondern Leib Chriſti heißt, durchaus das Wort Leib als himmliſchen Inhalt des Brotes. Und auch von der geopferten Leiblichkeit iſt nicht σάρξ, ſondern σῶμα, wie ſchon belegt, der legitime Ausdruck. So müſſen wir alſo σῶμα in ſeiner Grundbedeutung Leib nehmen.

Empfangen wir aber im Brote den Leib Chriſti, warum macht Chriſtus das Blut, welches doch als der Theil im Leibe ſchon mitgeſetzt iſt, noch zu einer beſonderen Geſtalt des Abendmahles? Chriſtus würde es nicht gethan haben, wenn nicht dieſer Theil eine Bedeutung hätte, welche das Ganze nicht hat. Welche? Schon Klemens und Origenes bieten eine Antwort, welche freilich nicht als ſolche, ſondern nur um der Frage willen, welche ſie vorausſetzt, Werth hat. Klemens ſieht im Blute das Leben, den Geiſt. Wie des Fleiſches Kraft das Blut iſt, ſo des Logos

Kraft der heilige Geiſt. Darnach würde alſo im Brote der L gos, im Weine der Geiſt des Logos uns zu Theil, ſomit d Höhere (paed. II. c. 2. p. 177.). Origenes, welcher im Abe mahle eine Aneignung des Wortes findet, läßt uns im Bro das Wort der Gerechtigkeit, alſo das altteſtamentliche, im Wei das Wort der Erkenntniß Chriſti, alſo das neuteſtamentliche, e gegentreten (ser. in Matth. p. 898.). Ganz anders urtheilt Am broſiaſter in der ſchon oben citirten Auslegung von 1 Ko 11, 26. Quia enim morte domini liberati sumus, hujus rei m mores in edendo et potando carnem et sanguinem, quae p nobis oblata sunt, significamus novum testamentum, in his co secuti, quod est nova lex, quae obedientem sibi tradit coelest bus regnis. Nam et Moses, accepto sanguine vituli in pate adspersit filios Israel dicens: Hoc est testamentum, quod disp suit deus ad vos. Hoc figura fuit testamenti, quod domin novum appellavit per prophetas, ut illud vetus sit, quod Mos tradidit. Testamentum igitur sanguine constitutum est, quia b neficii divini testis est. In cujus typum nos calicem mysticu sanguinis ad fruitionem corporis et animae percipimus, qu sanguis domini sanguinem nostrum redemit, id est, totum h minem salvum fecit. Caro enim salvatoris pro salute corpor sanguis vero pro anima nostra effusus est, sicut prius praefig ratum fuerat a Mose. Sic enim ait: Caro pro corpore vestr offertur, sanguis vero pro anima, ideoque non manducandu sanguinem. In dieſer Stelle wird der Genuß des Leibes un Blutes Chriſti als eine Aneignung der Güter des neuen Bunde gefaßt, welche die Erinnerung an den Tod Chriſti einſchließt, weil eben Leib und Blut für uns geopfert ſind und zwar de Leib Chriſti für unſeren Leib, das Blut Chriſti für unſere Seele. Es wird hier die Aneignung des Todes Chriſti nur als ein Moment des Abendmahlsgenuſſes gefaßt, deſſen Weſen eben das Ergreifen des neuen Bundes in deſſen Gütern iſt. Wie die Stiftung des alten Bundes in der Zueignung des Blutes erfolgte, welches der Zeuge der Bundesgüter war, ſo erfolgt die Stiftung und Zueignung des neuen Bundes im Blute, welches, weil es für uns vergoſſen iſt, die Kraft der Erlöſung einſchließt. Wurde bei Klemens und Origenes das Blut als das Höhere gefaßt,

ſo wird es hier ſo accentuirt, daß dem Leibe eigentlich keine rechte Bedeutung mehr bleibt. Der Unterſchied des Sühnopfers und des Friedensopfers iſt noch nicht klar genug feſtgehalten. Es iſt das Abendmahl zwar mehr als Aneignung des Todes Chriſti, nämlich Aneignung der Güter deſſelben, aber noch nicht beſtimmt genug Aneignung des durch den Tod hindurchgegangenen Leibes und Blutes Chriſti zur Gemeinſchaft des Lebens mit Gott. Sobald im Abendmahle das Sühnopfer noch nicht klar als bloßes Moment betrachtet wird, muß nothwendig das Blut als das Weſentliche herausgehoben werden.

Den Grund, warum Chriſtus das Blut zu einer beſonderen Geſtalt des Abendmahles gemacht hat, dürfen wir einfach in dem beſonderen Beiſatze: Das Blut des neuen Bundes, ſuchen. Wenn das Abendmahl nur Genuß des Leibes Chriſti wäre, ſo würde, weil der Leib Chriſti eben der für uns gebrochene iſt, immer das Sühnopfer eingeſchloſſen ſein. Das Blut aber iſt im Opfer nicht bloß Objekt des Todes, ſondern Subjekt des Lebens. Nur im Blute, welches als Leben ſühnt, liegt jenes wunderbare Verſchlingen des Todes in den Sieg, der negativen Gemeinſchaft der Verſöhnung und der poſitiven des Lebensbundes mit Gott, jener geheimnißvolle Uebergang aus dem Sühnopfer in das Friedensopfer. Nur durch das Blut iſt das Opfermahl die Weihe des neuen Bundes.[1]

Wenn die lutheriſche Kirche in dem Leibe, welcher uns im Abendmahle zum Genuſſe gegeben wird, den verklärten ſieht, ſo muß ihr auch das Abendmahl nicht bloß Aneignung des Opfertodes Chriſti ſein. Iſt der Leib Chriſti weſentlich der durch den Tod hindurchgegangene lebende, ſo muß auch Leben ſeine Wirkung ſein. In keiner anderen Qualität und in keiner anderen Kraft kann das Blut des Abendmahles gedacht werden. Das Blut des Friedensopfers iſt mit Gott einendes Leben. In dieſem Punkte war aber, wie ſchon gezeigt, die lutheriſche Kirche von Anfang an nicht klar. Sie hielt das Sühnopfer und das Friedensopfer nicht ſcharf genug aus einander. Blut des neuen

1. Schon Tertullianus deutet dieſen Grund an adv. Marc. IV. 40.: Sic et in calicis mentione testamentum constituens, sanguine suo obsignatum, substantiam corporis confirmavit.

Bundes ist das im Abendmahle zu genießende nur, sofern es auf Golgatha ist geopfert worden. Findet sich bei einigen Dogmatikern (z. B. Quenstedt a. a. O. p. 1219.) die Meinung, all das Blut, was Christus vergossen habe, sei bei der Auferstehung wieder in die Gefäße des Leibes aufgenommen worden, so mögen sich andere in dem verklärten Leibe Christi kein Blut denken und lassen unentschieden, wo jenes sühnende Blut sei. Und so war denn die Ansicht, welche Bengel im Gnomon zu Hebr. 12, 24. durchführte, eigentlich die Konsequenz jener unklaren Fassung. Nur das vergossene Blut ist sühnend. Dieß Blut kann nicht in den verklärten Leib Christi wieder aufgenommen worden sein. Es läßt sich überhaupt kein Blut im verklärten Leibe Christi denken. Immer wird das sühnende Blut als etwas außer der Person Christi Existirendes dargestellt. So fordert es ja auch der alttestamentliche Typus. Dieß auf Golgatha vergossene, außer Christo existirende, nach 1 Petri 1, 18. unvergängliche Blut hat der ewige Hohepriester in das Heiligthum des Himmels getragen, damit es von dort seine sühnende Kraft erweise und im Abendmahle mitgetheilt werde. Nur so läßt sich begreifen, warum Christus im Abendmahle das Blut getrennt vom Leibe mittheilt. Nur so ist der Einwand der Konkomitanz gründlich gehoben.[1] Bengel hat Recht, wenn er in der Art und Weise, wie die älteren lutherischen Theologen die Lehre vom Blute Christi behandelten, Konsequenz vermißte. Wenn das Bundstiftende des Abendmahlsblutes wesentlich auf dem sühnenden Charakter desselben beruht, dieser aber auf dem Vergossensein, so ist eine solche Hypothese in aller Ordnung. Und doch, wer mag sich dazu entschließen! Das Blut des neuen Bundes ist, wie wir oben sahen, etwas von Christi Person Unabhängiges der Kraft nach, welche es als geopfertes

1. Diese Ansicht scheint besonders in Würtemberg unter den an Bengel sich anschließenden Theologen und Richtungen heimisch zu sein. Oetinger spricht sie in seinem Wörterbuch (in Hamberger's Ausg. S. 68.) kurz so aus: „Das Blut ist etwas von der Stadt Gottes und von Jesu selber Separirtes. Das Blut Christi ist ganz von seinem Leichnam auf die Erde geflossen, sie zu segnen; aber das Blut war doch aufgehoben: Jesus hat es in's Heiligthum getragen." S. Auberlen, Die Theosophie Oetinger's S. 275 ff. Stier hat sie in seinen Betrachtungen über den Brief an die Hebräer II. S. 331 ff. erneuert. Indeß ist sie von einem Manne, der als Repräsentant der Bengel'schen Richtung angesehen werden kann, nämlich Beck (Christl. Lehrwissenschaft S. 625 ff.), widerlegt worden.

hat, aber nicht seiner Existenz nach. Wie der Leib Christi den Opfertod, welchen er durchschritten hat, als bleibende Kraft in sich trägt, so auch das Blut die Sühne, welche es dadurch, daß es vergossen worden ist, gestiftet hat. Leib und Blut sind im Abendmahle als einem Opfermahle des neuen Bundes wesentlich die Medien der Lebensgemeinschaft mit Gott, also die lebendigen. Wiefern die verklärten, gehört in das Gebiet der Dogmatik.

9. Endlich sind noch die Zusätze zu Leib und Blut zu betrachten. Dieß ist mein Leib, der für euch gegeben (Lukas), gebrochen (Paulus) wird. Dieß ist mein Blut, das des neuen Bundes, das für Viele vergossen wird (Matthäus und Markus) zur Vergebung der Sünden (Matthäus); dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute (Paulus und Lukas), das für euch vergossen wird (Lukas).

Luther sagt im großen Bekenntniß a. a. O. S. 327.: „Es hat Lukas in diesem Text ein Stücke, das sonst kein Evangelist hat, Paulus auch nicht, nämlich: der für euch vergossen wird, und nicht: das für euch vergossen wird; denn im Griechischen lautet es vom Becher, und nicht vom Blut, wie Niemand leugnen kann (*τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*): *ἐκχυνόμενον* und nicht *ἐν τῷ αἵματί μου* etc. *ἐκχυνομένῳ*. — — Solches hat mich einmal vor drei oder vier Jahren erinnert ein fein gelehrter Pfarrherr auf dem Dorfe, und legt mir seine Meinung vor, daß Lukas sollt also zu verstehen sein: Dieser Becher ist das Neue Testament in meinem Blut, der für euch ausgegossen wird, das ist, der über Tisch euch geschenkt und zu trinken fürgesetzt wird, wie man sonst Wein aus den Kannen schenkt für die Gäste. Und war das seiner Ursachen eine, daß Lukas (wie gesagt) nicht vom Blut (wie Matthäus und Markus), sondern vom Becher sagt: *ἐκχυνόμενον*, gegossen wird; und führet dazu den Text Pauli: Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird, d. h. ausgetheilt und euch über Tisch fürgelegt. Ich zwar, weil ich fand, daß ers nicht mit den Schwärmern hielt, sondern bekennet, daß wahrhaftiger Leib und Blut im Sakrament wäre, ward ich froh, und ließ mir solche Meinung gefallen, ohne daß ich sie unnöthig achtet, weil kein Fahr stund in dem alten Verstand, und gefället mir noch heutiges Tages, möcht auch wohl

wünschen, daß man solche Meinung könnt aus dem griechischen Text bringen: denn damit wäre doch allen Schwärmern das Maul abermal gestopft mit aller Gewalt. Es ist mir kein Zweifel, daß der Text Pauli: Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird, sei schlechts zu verstehen von dem Becher und Austheilen über Tische, wie er auch sagt 1 Kor. 10, 16.: Das Brot, das wir brechen, ist der ausgetheilete Leib Christi. Weil denn der Text im Paulo, so von Brot oder Leib Christi redet, von der Austheilung über Tische, und nicht von dem Hingeben an dem Kreuze verstanden wird, so kann freilich der Text vom Becher auch eben denselben Verstand leiden. Und so würden Matthäus und Markus denn auch sich finden, nämlich: das ist mein Leib; bei welchem sie nichts sagen vom Geben, als sei es sonst wohl zu merken, daß er seinen Leib ihnen gebe, wenn er spricht: Das ist mein Leib, da habt ihr meinen Leib. Also auch vom Becher, das ist mein Blut, für euch ausgegossen, das ist über Tisch ausgetheilet und fürgesetzt zur Vergebung der Sünden. Ich sehe noch nichts in Worten, das wider solchen Verstand fast streite. Denn auch St. Paulus bei dem Becher außen läßt: der für euch gegossen wird, als wollt er genug gesagt haben, weil das Brot für sie gebrochen wird, als werde auch der Becher für sie ausgetheilet. — — Solches sag ich nicht, daß ich gewiß darauf stehe; denn weß ich selbst nicht gewiß bin, das will ich Niemand lehren; sondern daß ich gern wollte, es wäre also, und weil ich im Griechischen nicht erfahren bin, den Gelehrten Ursache gebe, dem nachzutrachten, obs die griechische Sprache wollt geben; so hätten die Schwärmer allzumal keinen Behelf noch Ausflucht mehr wider unsern Verstand. Sie müßten bekennen, daß Christus Leib und Blut über Tische wurde ausgetheilet, leiblich gegessen und getrunken im Brot und Becher."

Die Bescheidenheit, mit der Luther diese Auslegung vorträgt, sollte ihn vor unbescheidenen Widerlegungen sichern. Gegen dieselbe nimmt schon das Unebenmäßige und Komplicirte ein, welches sie in die Einsetzungsworte bringt. Während bei Lukas das Vergossenwerden auf den Becher bezogen wird, als das Subjekt, soll das Gebrochenwerden und Gegebenwerden bei demselben und Paulus sich wieder auf das Prädikat beziehen. Brechen und Ausgießen soll soviel als Austheilen sein. Brechen und Ausgie-

ßen eignet den Elementen und geht doch auf Leib und Blut. Ἐκχύνειν zwar steht vom Blute Matth. 23, 35., Luk. 11, 10. Da Christus den Wein nicht eigentlich ausgießt, sondern nur ausschenkt, so hat die Beziehung auf den Wein sogar einige Schwierigkeit. Und doch ist sie durch das Brechen nahe gelegt. Das Brechen bezieht sich ohne Zweifel auf das Brotbrechen. Da dieß das Mittel ist, das Brot dem Einzelnen zum Genusse zu geben, gewissermaßen der negative Durchgangspunkt, so hob Christus auch beim Weine dieß Moment hervor, daß er die Einheit, welche er im Becher bildet, aufgeben muß, um gegeben zu werden: ausgeschenkt wird. Wenn also, meint Luther, Brechen und Ausgießen so viel ist wie Vertheilen, diese Ausdrücke aber von den Elementen entlehnt, so folgt, daß der Leib mit den Elementen auf das Innigste geeint sein muß. Allein erstlich ist zu verwundern, daß Luther nicht bedenklich ward, vor den Moment des Genusses schon die Vereinigung des Leibes mit dem Blute zu setzen, wogegen, wie unten erhellen wird, gewichtige Schriftzeugnisse sprechen, und dann einen solchen Grad von Vereinigung anzunehmen, daß das Brechen den Leib Christi berührt, wogegen selbst die Scholastiker sich gesträubt hatten (Thomas Aquinas: Ipsum corpus Christi non frangitur nisi secundum speciem sacramentalem). Zweitens soll nach Luther das zur Vergebung der Sünden heißen, daß die am Kreuze uns erworbene Sündenvergebung im Abendmahle ausgetheilt wird, nämlich dem gläubigen Empfänger. Allein wenn man bei dieser Auslegung auch das für Viele bei Matthäus und Markus zur Noth unterbringen wollte, so ist doch, wie schon Gerhard (p. 288.) und Calov (zu 1 Kor. 11, 24.) hervorheben, in keiner Weise zulässig, das für euch in ein bloßes euch aufzulösen. Wir werden uns unten zu überzeugen haben, daß diese Auslegung Luther's nicht ohne trübenden Einfluß auf die lutherische Abendmahlslehre geblieben ist. Matthesius erzählt uns in seiner 14. Predigt von der Historie des Herrn D. M. Luther's (Nürnb. 1608. S. 160.) Folgendes. „Um diese Zeit habe ich D. Martinum zum letzten gesehen und gehört, darum ich seines letzten Worts zu mir gern gedenke. Denn wie er mir am 24. Aprilis einen Trostbrief an M. Kaspar Heiderich gab, dem abwesend sein Söhnlein zu Frei-

berg gestorben war, und ich ihn gesegnet: Herr Doktor, sagt ich nur noch ein Wort. Christus spricht: Das für euch gegeben wird lauf' solches vom Opfer am Kreuz oder von der Austheilung de wahren Leibs Christi im Abendmahle? Utrumque, spricht e Darauf sah ich ihn zum letzten auf dieser Erden, will's Gott, s will ich ihn bei unserem Herrn Christus wieder mit anschaue und ewig sein Tischgesell bleiben." Wie sich dieß Luthe gedacht hat, wissen wir nicht weiter.[1] Schon die Konkordien formel verstand das Gebrochen- und Ausgegossenwerden vo Opfertode Christi: — loquitur de vero, essentiali et substan tiali suo corpore, quod in mortem pro nobis tradidit, et d vero, substantiali sanguine suo, quam pro nobis in ara cr cis in remissionem peccatorum effudit. Ihr folgten denn au die Häupter der orthodoxen Zeit. Die Richtigkeit dieser Au legung kann nicht zweifelhaft sein. Allerdings sind Brechen un Ausgießen den Elementen entlehnte Ausdrücke, bezeichnen abe nicht Akte, welche Christi Leib und Blut mit den Elemente theilen, sondern schreiben Christi Leib und Blut Thatsachen zu wovon jene an den Elementen vorgehenden Akte Symbole sind.

1. Eine solche mittlere Meinung stellt auch Flacius (de re sacramentaria p. 14.) auf, wenn er eine so innige Verbindung des Leibes und Brotes, des Blutes und Weines annimmt, daß er sich das Prädikat des Brechens vom Brote aus, das Prädikat des Vergießens vom Blute aus genommen denkt. Paulus corpori tribuit fractionem pro nobis, sumto praedicato proprie convéniente ipsi elemento panis. Tantam igitur ostendit spiritus s. esse conjunctionem istorum subjectorum, nempe panis cum corpore et vini cum sanguine, ut praedicatis et quasi proprietatibus suis aliquatenus promiscue utatur. De potione enim dicitur, quod pro nobis fundatur, quod est proprium sanguinis, ut sic ostendatur, quod in hac potione sit verus sanguis, non solum vinum: et vicissim de corpore dicitur, quod frangatur, quod est proprium panis. Diese Auslegung hat neben den Schwierigkeiten der Luther'schen noch die des Ungleichförmigen, welches sie in die Einsetzungsworte bringt. Bengel (zu 1 Kor. 11, 24.) combinirt das Moment des in den Tod Gebens und der Mittheilung: Corpus Christi dicitur *datum* respectu passionis per se: fractum respectu passionis corpus domini cum ad edendum aptantis; et τὸ datum connotari, docet τὸ *pro vobis*, ut sit locutio concisa hoc sensu: Quod pro vobis datur et vobis frangitur. Wie öfter, ist Bengel auch hier durch seine Freude am Prägnanten zu weit geführt worden. Wenn er nicht den Muth hat, das für euch zum bloßen euch herabzudrücken, so ist, was beim gegeben recht ist, beim gebrochen billig. Daß, wie das Brechen des Brotes die Vorbereitung zum Genusse ist, die Hingabe des Leibes in den Tod der Durchgangspunkt zur Darreichung desselben im Abendmahle ist, will sich weder aus der Einsetzung, wo der dargereichte Leib erst noch in den Tod zu geben war, noch aus dem inneren Verhältnisse des Todes Christi zum Abendmahle ergeben.

Wenn man einwendet, daß der Leib Christi nach der ausdrücklichen Angabe Joh. 19, 33. nicht gebrochen worden ist, so kann oder will man einen bildlichen Ausdruck, welcher im A. T. nicht ungewöhnlich ist (Jes. 53, 5. 1 Kön. 13, 28.), nicht verstehen. Christus braucht diesen Ausdruck nicht vom Begriffe des Todes, sondern von dem Symbole des Brotbrechens aus. Der auszuschenkende Wein ist ihm ein Symbol seines zu vergießenden Blutes, das zu brechende Brot seines in den Tod zu gebenden Leibes.

Jene Aufstellung Luther's war durch die Stelle bei Lukas, in der allerdings ἐκχυνόμενον grammatisch sich nicht auf αἵματι bezieht, veranlaßt worden. Daran hielten nun auch die orthodox-lutherischen Dogmatiker, welche das Gebrochen- und Vergossenwerden vom Kreuzestode verstanden, noch fest, indem sie ein bedeutendes Argument für die Identität des Abendmahlstrankes mit dem Blute Christi hierin sahen. Chemnitius sagt a. a. O. p. 236.: Illa verba: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, ita posuit, ut juxta naturam et proprietatem graeci sermonis non possint alio quam ad poculum referri, sicut omnes graece docti norunt. Sensus igitur erit: Quod in poculo benedictionis exhibetur, quod ex illo poculo communicantes ore hauriunt, hoc pro vobis effusum est in remissionem peccatorum. Non igitur vinum tantum, sed verus Christi sanguis substantialiter simul adest, exhibetur et poculo illo in coena sumitur. So Gerhard a. a. O. p. 170., Calov zu Luk. 22, 20. (bibl. ill. III. p. 641.), Hollaz a. a. O. p. 1115. u. A. Allein (um nicht das harmonistische Interesse, welches jene Dogmatiker zu rasch dem konfessionellen geopfert haben, geltend zu machen), wenn ποτήριον vom Weine und Blute steht, so kann doch die Synekdoche, welche erst das Prädikat vornimmt, noch nicht bei der Apposition vorausgesetzt werden. Nicht der Wein und Blut sakramental einende Trank ist doch für uns vergossen worden, sondern nur das Blut. Logisch gehört ἐκχυνόμενον zu αἵματι. Die Annahme eines casus absolutus macht keine Schwierigkeit (Winer, Gramm. §. 28. 3.). Man hat wohl in diesem Nominativ das Streben zu erkennen, das Blut Christi, welches doch das eigentliche Prädikat ist, aus dem casus obliquus, in welchem es in dem Ausdrucke: καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου steht, grammatisch zu rehabilitiren.

Der Leib, welchen Christus im Abendmahle zur Speise biete ist derselbe, welcher für uns am Kreuze gebrochen wird, wie sei Substrat, das Brot, gebrochen wird, um gegessen zu werden. Da Blut, welches Christus im Abendmahle zum Tranke bietet, i dasselbe, welches für uns am Kreuze vergossen wird, wie sei Substrat, der Wein, ausgeschenkt wird, um getrunken zu werde

---

Viertes Kapitel.

Johannes 6.

1. An eine wunderbare Thatsache schließt sich eine wunderbare Rede. Große Volksschaaren, im Begriff nach Jerusalem zur Feier des Passahfestes zu ziehen, sammeln sich um Jesus, von seiner wunderbaren Heilkraft angezogen. Der Heiland sieht das arme Volk ohne Nahrung. Nur fünf Gerstenbrote und zwei Fische stehen ihm zu Gebote. Was sollte das für so Viele? Christus vollbringt das Außerordentliche, dieß Wenige also zu mehren, daß nach vollkommener Sättigung des Volkes noch zwölf Körbe aufgehoben werden können. Solche augenfällige, solch ergiebige Wunderkraft läßt das sinnliche, leicht bewegte Volk in Jesu den Messias erkennen. Diesem sinnlich raschen Schlusse folgt die sinnlich rasche That. Das Volk will ihn zum Könige machen. Christus aber entzieht sich ihm. Selbst die Jünger sind nicht Zeugen seiner Gotteinsamkeit auf einem Berge. Ohne ihn schiffen sie nach Kapernaum. Nacht war es und der See stürmisch. Da sehen sie über das Meer eine geheimnißvolle Gestalt schreiten, ihrem Schiffe sich nahen. Sie fürchten sich. Christus aber giebt sich ihnen mit den Worten zu erkennen: Fürchtet euch nicht, ich bin es. Und als sie ihn in's Schiff nehmen wollten, stand das Schiff schon am Strande.

Alle Wunder beziehen sich auf die Natur. Es sind Naturwirkungen, welche auf die göttliche Kraft dessen, der sie vollbringt, hinweisen. Die meisten beziehen sich auf die erkrankte Menschennatur. Diese entsprechen dem Heilszwecke Christi. Der Arzt der Seelen ist auch der Arzt der Leiber. Christus, gekommen die Sünde zu heben, hebt in seinen Wundern auch die Naturseite der Sünde, Krankheit und Tod. Und so sind die Heilungswunder eine Weissagung der Erlösung unserer Leiber in der Auferstehung. Darum weist Christus auf seine eigene Auferstehung hin als das Wunder, in dem seine Wunderkraft gipfeln werde. Aber auch auf dem Gebiete der niederen Natur vollzieht Christus Wunder. Zu diesen gehören die eben erzählten. Der Gesichtspunkt eines heilenden Eingreifens in die erkrankte Natur, durch den man diesen Kreis der Wunder mit den Heilungswundern verknüpft hat, würde höchstens einige einschließen. Ohnehin ist diese Ansicht heimischer auf dem Gebiete der Poesie.[1] Wie der Mensch das Ziel der Natur ist, so haben diese Machtwunder ihren *materialen* Zweck nicht in sich (wie die Heilung Selbstzweck ist, wenn auch nicht letzter Zweck), sondern außer sich in den Menschen, denen sie allezeit nach dem großen Heilszwecke Christi zu Gute kommen. Hier stillt Christus den Hunger durch das Wunder der Brotvermehrung; er beruhigt die Jünger durch sein wunderbares Wandeln auf dem Meere. Indeß tritt in diesen Wundern die *materiale* Seite hinter der *formalen* zurück, nämlich der Machterweisung. Daher hebt auch Christus im folgenden Gespräche bei der Speisung so nachdrücklich das Sehen hervor.

Das Volk, verwundert Christum, von dem es wußte, daß er nicht mit den Jüngern übergesetzt war, nicht zu finden, schiffte (ein Theil desselben) nach Kapernaum, wo es Christum mit der

1. *Shakespeare* sagt in *Heinrich* IV.:

Die krankende Natur bricht oftmals aus
In fremde Gährungen; die schwangre Erde
Ist mit 'ner Art von Kolik oft geplagt
Durch Einschließung des ungestümen Windes
In ihrem Schooß, der, nach Befreiung strebend,
Altmutter Erde schüttelt, und stürzt um
Kirchthürm' und mos'ge Burgen. Zu der Zeit
Hat unsre Mutter Erde, daran leidend,
Krankhaft gebebt.

Frage begrüßte: Wann bist du herkommen? Die Frage nach dem Wann schließt die nach dem Wie ein. Durch ein Wunder, hätte Christus antworten müssen. Dieß Wunder war aber nicht für die Neugierde. Es war für das Auge, um in die Seele zu gehen. Christus sieht nun das Volk kommen, nicht von dem, was es gesehen hatte, gezogen zu dem, der es vollbracht hatte, sondern um der Nahrung willen. Sie hatten nicht gesehen, sondern gegessen. Und so suchten sie jetzt nicht das Zeichen, sondern das Brot. Aber auch in diesem Bedürfnisse findet Christus eine Anknüpfung seiner Wahrheit. Der Leib ist so geschaffen, daß er nicht aus sich selbst sein Leben bestreiten kann. Er muß sich fortwährend ergänzen an dem Naturleben durch Speise und Trank. So ist denn auch die Seele des Menschen also geschaffen, daß sie das Leben nicht in sich selbst hat, sondern es in Gott sucht. Die Seele ist ewiges Streben nach dem unendlichen Leben in Gott.[1] Suchet Speise, nicht die vergänglich ist, sondern die da bleibt in's ewige Leben. Suchet sie bei dem, welchen Gott durch Zeichen versiegelt hat als seinen Gesandten, suchet das Himmelsbrot bei dem, welcher euch durch himmlische Kraft irdisches Brot gegeben hat. Die Juden verstehen die Speise des ewigen Lebens nach ihrer Art von gesetzlichen Werken, durch die sie Gottes Wohlgefallen suchen sollen. Nur ein Werk, erwiedert ihnen Christus, fordert Gott: Glauben an den, welchen Gott gesandt hat. Und von Neuem ihn mißverstehend setzt das Volk den Glauben an den Gesandten Gottes herab zum Glauben, welchen sie ihm schenken sollen, und, gleich als wenn Christus ihnen noch kein Zeichen seiner höheren Sendung gegeben hätte, fordern sie dafür einen nicht bloß sinnenfälligen, sondern auch sinnenergötzlichen Beweis, indem sie sich auf das Wort berufen: Er gab ihnen Brot vom Himmel zu essen (Ps. 78, 24.). Nicht Moses, antwortet Christus, sondern Gott war der Geber. Das war das eigentliche Wesen jenes Brotes, daß es vom Himmel kam. Und doch war es irdisch. Es entsprach nicht dem, was es sein sollte, und deutete darum auf ein Brot, welches vom Himmel stammend auch himmlischen Inhalts ist. Zweierlei muß

1. S. die Grundlegung m. Lehre vom heil. Geiste.

dem wahren Brote zukommen, einmal es muß vom Himmel kommen, zweitens es muß das ewige Leben in sich tragen. Zwischen sinnlicher und höherer Deutung tappend bittet das Volk Jesum, allezeit solches Brot ihm zu geben. Und doch war die ganze Rede so klar hingeleitet auf Christi Person. Ich bin das Brot des Lebens, spricht Christus. Dieß Wort ist der Knotenpunkt, in welchen sich die seitherige Rede zusammenfaßt, von wo aus sie sich weiter entwickelt. Vom Wunder ging die Rede doch aus. Im Wunder unterschieden wir die formale Seite, nach der es auf die himmlische Ursächlichkeit hinweist (σημειον), und die materiale Seite, nach der es dem Heilszwecke Gottes entsprechend neues Leben wirkt. Die letztere hatte das Volk materiell gefaßt. Christus sucht es nun überzuleiten zum Inhalt seiner Heilssendung, zum ewigen Leben, welches er abhängig macht vom Glauben an den himmlischen Ursprung seiner Person. So wendet sich die Rede zur formalen Seite. Im Manna, auf welches das Volk hinweist, nehmen sich beide Seiten zusammen: formal der himmlische Ursprung, material das Leben. Das Wunder hat seine Wahrheit in Christi Person, welcher, worauf eben die formale Seite hinweist, von Gott, vom Himmel ist, und, worauf eben die materiale Seite hinweist, das ewige Leben ist und giebt. Christus ist nicht bloß das ewige Leben für sich, sondern auch für uns. Dieß Letztere liegt eben im Brote, welches Leben ist für den Genuß. Wer zu mir kommt, den wird nicht hungern; und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten.

Glaube ist also die Bedingung des Lebens: Glaube an den vom Himmel Gekommenen ist die Bedingung des himmlischen Lebens aus ihm. An ihn glauben kann aber nur der, welcher in ihm den vom Himmel Gekommenen sieht. Das Volk hatte die Herrlichkeit Gottes in ihm gesehen in dem Zeichen. Und doch glaubte es nicht. Aber ich hab's euch gesagt, daß ihr mich gesehen habt und glaubet doch nicht. Ihr Unglaube war aber kein Zeugniß gegen Christum. Gott hatte sich in ihm offenbart und das Volk hatte diese Offenbarung gesehen. Aber das äußere Sehen wird nur durch Gottes Kraft zum Glauben. Der Gott, welcher in Christo sich offenbart, muß auch das innere

Auge öffnen, die Offenbarung im Geiſte zu erkennen, die Kraf
wirken, zu Chriſto zu kommen, den Willen geben, ihn im Glau
ben zu ergreifen. Alles, was mir mein Vater giebt, da
kommt zu mir, und wer zu mir kommt, den werde ic
nicht hinausſtoßen. Meine Perſon und mein Werk ruhe
ganz in Gott. Wie der, welcher mich geſandt hat, die himm
liſche Wahrheit meiner Perſon iſt, ſo ſind auch die, welche zu
mir kommen, ſeine Gabe, und das, was ich an ihnen wirke, ſein
Wille. Ich thue nur ſeinen Willen. Das iſt aber der Wille
des, der mich geſandt hat, daß, wer den Sohn ſiehet
und glaubet an ihn, habe das ewige Leben, und ich
werde ihn auferwecken am jüngſten Tage.

Dem Volke aber ging dieſe tiefere Rede verloren. Es kam
murrend auf das Wort Chriſti vom himmliſchen Urſprung ſeine
Perſon zurück. Wie kann dieſer, deſſen Herkunft wir wiſſen,
ſagen, er ſei vom Himmel? Eben dieſe Frage war ein Beweis
von der Wahrheit der Worte Jeſu. Und ſo faßt er ſeine Rede
noch einmal zuſammen. Es kann Niemand zu mir kommen,
es ſei denn daß ihn ziehe der Vater, der mich geſandt
hat: und ich werde ihn auferwecken am jüngſten Tage.
Der Glaube an Jeſum hat ſeinen inneren Grund, ſeinen Inhalt,
ſeine Wirkung in Gott. Seinen inneren Grund: er beruht auf
dem Zuge des Vaters; ſeinen Inhalt: er erfaßt im Sohne den,
welcher ihn geſandt hat; ſeine Wirkung: das ewige Leben, wel
ches der Sohn giebt, iſt das Leben Gottes. Das Erſtere, das
Wort vom Zuge des Vaters, knüpft Chriſtus an ein Schrift
wort: Sie werden Alle von Gott gelehrt ſein (Jeſ. 54, 13. vgl.
Jer. 31, 33.). Nur wer von Gott gelehrt iſt, kommt zu Chriſto.
Dieß unmittelbare Empfangen von Gott iſt aber kein Schauen
des Vaters. Nur der vom Vater iſt, hat den Vater ge
ſehen. Dieß Gezogenſein vom Vater, dieß Belehrtſein von ihm
iſt nicht die Vollendung des Verhältniſſes zu ihm: es führt
dem, welcher im unmittelbarſten Verhältniſſe zu Gott ſteht, zu
Sohne, der allein Gott ſieht, durch welchen alle Offenbarun
Gottes vermittelt iſt (Matth. 11, 27.), es führt zum Glauben
den Sohn Gottes. Der Glaube aber an ihn wirkt das ew
Leben. Und ſo kehrt Chriſtus wieder zu der Rede zurück, an

ſie Anſtoß nahmen. Ich bin das Brot des Lebens. Das Manna, auf welches ihr euch beruft, obwohl himmliſche Gabe, hatte doch eine nur vergängliche Lebenskraft, es konnte den Tod nicht heben. Daß aber ich das wahre Brot vom Himmel bin, bezeugt eben die himmliſche, die den Tod brechende, die auf ewig belebende Kraft, die ich Jedem gebe, welcher mich in ſich aufnimmt. Ich bin das lebendige Brot vom Himmel kommen: wer von dieſem Brote eſſen wird, der wird leben in Ewigkeit, *καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μού ἐστιν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.*

2. Mit den im Urtexte gegebenen Worten ſchließt ſich ein neuer Gedanke auf, der auch einen neuen Gegenſatz hervorruft. Von dem irdiſchen Brote hatte Chriſtus die Rede übergeleitet zum himmliſchen, für welches die Einrede des Volkes ſelbſt einen altteſtamentlichen Typus im Manna bot, um auf ſeine Perſon hinzuweiſen, welche das wahre Manna iſt, ſofern ſie vom Himmel iſt und die Kraft des ewigen Lebens in ſich trägt. Die Perſon Chriſti zu erkennen als vom Himmel gekommen und die erkannte zu ergreifen iſt die That des Glaubens. Wie das Brot nur dem Genießenden ſeine Lebenskraft mittheilt, ſo iſt das ewige Leben Chriſti nur für den, welcher es im Glauben ergreift.[1] Wie Brot, ſo iſt Eſſen und Trinken ein metaphoriſcher Ausdruck, deſſen Deutung ſelbſt den Juden nicht entgehen konnte. Iſt Chriſtus das Brot, ſo iſt er, wie ſchon bemerkt, nicht bloß das Leben an ſich, ſondern das ſich mittheilende Leben. Das Medium des Empfangens iſt der Glaube. Aber ein mitzutheilendes Leben fordert auch ein Medium der Mittheilung. Das Brot iſt für

1. S. die Entwickelung des Glaubens in m. Lehre vom heil. Geiſte S. 4. 10. 80. „Die Lebenswurzel aller Religion iſt der Glaube. Der Glaube iſt ein Setzen des Göttlichen auf Grund des Lebens als Ziel des Lebens. Drei Momente bilden das Weſen des Glaubens. Der Grund zuerſt, welcher im Glauben ein Göttliches ſetzen heißt, iſt der Zug des Ich als einer ſittlichen Totalität nach ſeinem Urleben. Das Zweite im Glauben iſt das Setzen dieſes Urlebens als eines göttlichen Seins. Das Dritte iſt der Zuſammenſchluß mit dieſem göttlichen Sein in Hingabe des menſchlichen, im Ergreifen des göttlichen Lebens.“ — „Der Chriſt glaubt an Gott in Chriſto. Dieſer Glaube beruht auf einem ſittlichen Grunde, dem Zuge des Vaters zum Sohne. Dieſer Glaube iſt ein Wiſſen: der Chriſt weiß Gott nur in ſeinem Sohne offenbart. Dieſer Glaube iſt endlich ein Zuſammenſchluß des Lebens mit Chriſto, durch ihn mit Gott.“

Andere nur, sofern es, um in einem biblischen Worte zu reden für Andere gebrochen wird. Wer also Brot ist, muß Brot geben. Wenn demnach Christus bisher von seiner Person gesprochen hat, als dem Brote des Lebens, so geht er nun dahin fort, davon zu sprechen, wie dieß Leben seiner Person sich mittheilt, von dem Brote, welches er giebt. Das Brot nun, welches Christus, das wahre Brot, geben wird, ist sein Fleisch, welches er geben wird für das Leben der Welt. Fleisch kann hier eben so wenig metaphorisch stehen als Christi Person, da es wie letztere die Deutung des Bildes ist. Dieß fordert auch der Zusatz ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, dessen Objekt nur das wirkliche Fleisch Christi sein kann. Freilich hat die neuere Kritik (Lachmann und Tischendorf) das ἣν ἐγὼ δώσω nach allerdings bedeutenden Auktoritäten (B C D Vulg. u. a.) gestrichen. Indeß haben die ansehnlichsten Exegeten (Lücke, de Wette, Baumgarten-Crusius u. A.) sich gesträubt gegen die Härte des Textes, welche diese auch äußerlich noch nicht hinreichend gestützte Lesart bringen würde. Härter freilich noch als diese Lesart ist diesen Auslegern die σάρξ erschienen. Unmöglich könne doch die Leiblichkeit Christi Gegenstand der Speise sein. Wie Christi Person doch nicht wirklich genossen werde, nicht wirkliches Brot sei, sondern nur im Glauben angeeignet werde, so müssen auch hier Brot und die in der folgenden Rede diesem Bilde entsprechenden Ausdrücke von Speise und Trank als bildliche Bezeichnungen für denselben Begriff der Aneignung genommen werden. Eines Menschen Fleisch genießen sei doch eine ebenso abstoßende als unbiblische Vorstellung. So auslegen heiße den fleischlichen Juden gleich werden, denen doch Christus so nachdrücklich sage, daß seine Worte Geist und Leben seien. Daß Christi Fleisch genießen im Grunde dasselbe sei, als ihn selbst sich aneignen, gehe doch klar hervor aus V. 57., wo Christus, nachdem er V. 56. gesagt habe: Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der bleibet in mir und ich in ihm, wieder sage: Wer mich isset, derselbe wird auch leben um meinetwillen. Das gehe auch daraus hervor, daß Christus an den Genuß seines Fleisches dieselbe Wirkung knüpfe als an den Glauben an ihn. Wie er sage: Wer von diesem Brot essen wird, der wird leben in Ewigkeit, so sage er auch: Wer

mein Fleiſch iſſet und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben (V. 54.). Wolle man einwenden, daß ja dann gar kein Fortſchritt der Rede ſtattfinde, ſo treffe dieß nur die, welche Fleiſch und Blut Chriſti gleichſetzen der Perſönlichkeit deſſelben. Der Nachdruck ruhe aber auf ἣν ἐγὼ δώσω. Habe Chriſtus vorher im Allgemeinen geſagt, ſeine Perſon ſei das wahre Brot des Lebens, welches eſſend d. h. im Glauben ergreifend Jeder das wahre Leben finde, ſo ſpreche jetzt Chriſtus von der Art und Weiſe, wie er ſeine Perſon uns zum Heil gebe, nämlich von ſeinem Tode. Wie das Brechen des Brotes das Mittel ſei, das Brot mitzutheilen, ſo ſei der Tod Chriſti das Mittel, die Perſon Chriſti Vielen zum Leben mitzutheilen (Joh. 12, 24.). So ſei ein Fortſchritt der Rede gegeben und doch der Zuſammenhang bewahrt. Denn wie das Brot an und für ſich und das gegebene Brot weſentlich identiſch ſeien, ſo ſeien auch Chriſti Perſon an und für ſich und die in den Tod gegebene Perſönlichkeit weſentlich identiſch. Das etwa ſind die Gründe, welche ſo viele und unter ihnen ausgezeichnete Ausleger beſtimmt haben, das Fleiſch und das Blut, welches ſpäterhin Chriſtus noch hinzufügt, vom Tode Chriſti zu verſtehen. So Auguſtinus (de doctr. chr. III. 16.), Berengar (de sacra coena ed. Vischer p. 165.), Calvin, Melanchthon, Calov, Grotius, Lampe, Flatt, Kuinöl, Ruperti, Lücke (1. u. 3. Aufl.), Neander, Meyer, de Wette, Tiſchendorf (de Christo pane vitae. Lps. 1839.), Ebrard, Lange u. A.

Allein zuerſt, rein formal angeſehen, will es doch nicht einleuchten, wie Chriſtus, nachdem er vorher ſeine Perſon das Brot genannt hat, nun einen Akt ſeiner Perſon, und zwar dieſen negativſten, das Brot nennen kann. Es iſt ebenſo, wie wenn er, nachdem er vom Brote geſprochen hat, nun das Brechen deſſelben im Sinne von Speiſe brauchen wollte. Nach der Satzanlage iſt das in den Tod Geben des Fleiſches der Parallelausdruck zum Geben des Brotes (das ὃν δώσω entſpricht dem ἣν δώσω). So wenig wie das Letztere Speiſe iſt, ſo wenig das Erſtere. Nur dadurch alſo kann man dieſe Erklärung behaupten, wenn man die σάρξ, zu welcher ſpäter noch αἷμα kommt, ganz in das Attribut des in den Tod Gebens auflöst. Allein das Unerlaubte eines ſolchen Verfahrens haben wir ſchon im vorigen

Kapitel darzuthun gesucht. Warum Christus später auch noch das Blut so nachdrücklich hinzufügt, welches doch ganz auf dasselbe hinauskommen würde, läßt sich nicht absehen. Daß der Zusatz ἣν ἐγὼ δώσω nicht so wesenhaft ist, geht ja (um von seiner kritischen Schwierigkeit nicht zu sprechen) daraus hervor, daß Christus später ihn zu Fleisch und Blut nicht mehr hinzufügt. Daß aber Fleisch und Blut nicht an und für sich gleich Tod sein können, haben wir ebenfalls schon gesehen. Zweitens läßt sich durchaus nicht begreifen, wie Christus den Juden, die an der harten Rede vom Essen des Fleisches solchen Anstoß nahmen, nicht nur nicht sagen kann, daß nicht von seinem Fleisch und Blut und von wirklichem Essen und Trinken die Rede sei, sondern in verstärkten Ausdrücken versichern, daß sein Fleisch und Blut wirklich Speise sei. Mit Lücke (3. Aufl. II. S. 160.) zu sagen: „Allerdings entspricht die Antwort (Jesu) der Frage (der Juden) nicht und wir haben hier wieder eine von den sogenannten Paradoxien Jesu bei Johannes“ — ist nicht jedem Exegeten gegeben. Drittens fordert der Begriff der Speise, nachdem ihn Christus auf seine Person angewandt hat, als den wahren Lebensinhalt, durchaus ein reales, lebenhaltiges Objekt. Nun wird der Tod Christi zwar als die Bedingung des neuen Lebens im N. T. bezeichnet, aber nicht als das Leben selbst. Dazu kommt, daß Genuß eines Sühnopfers, wie schon bemerkt, ein mit der biblischen Oekonomie streitender Begriff ist.

Die zuerst ausgesprochenen Schwierigkeiten sind es gewesen, welche andere Theologen vermocht haben, unter Fleisch und Blut etwas Substanzielleres zu verstehen als die Thatsache des Todes, nämlich die menschliche Erscheinung Christi. So Paulus, Schulz, Baumgarten-Crusius, modificirt (nämlich so, daß auf dem Tode noch immer ein Accent ruht) Lücke (2. Aufl.). Schwerlich ist diese Ansicht stichhaltig. Bei Schulz und Lücke macht schon das unklare Nebeneinander von der irdischen Erscheinung und vom Tode, welches Beides in Fleisch und Blut liegen soll, bedenklich. Wenn man aber auch, wie Baumgarten-Crusius, den Tod als Nebenbestimmung faßt, so will sich doch in der That kein klarer Begriff ergeben, wenn man fragt: Was soll nun heißen, die irdische Erscheinung Christi (das Heilandsleben, wie man sagt)

essen und trinken? Wir erhalten immer nebulose Vorstellungen. Die Schwierigkeiten, auf welche der zweite der angeführten Gegengründe hinweist, bleiben. Man begreift nicht, warum Christus den Genuß seiner Person als des wahren Brotes in die Gegenwart setzt (V. 35. 48—51.), dagegen den Genuß seiner irdischen Erscheinung, der ja gerade am meisten der Gegenwart angehörte, in die Zukunft (Lücke 3. Aufl. II. S. 154.). Entscheidend aber spricht dagegen, daß ein Fortschritt des Gedankens in der That nicht stattfände, weil ja das Ich, welches das Brot ist, eben so wenig die bloß göttliche Natur ist, als die irdische Erscheinung, deren Aneignung das ewige Leben giebt, unabhängig von der göttlichen Natur zu denken ist.

Daß die Rede Jesu in diese Deutungen nicht aufgehen will, erkennen diejenigen Vertreter derselben selbst an, welche meinen, Johannes gebe dieselbe nicht treu, sondern mit subjektiven Anklängen an das Abendmahl versetzt (Hase, Weiße, Baumgarten-Crusius u. A.). Schon Kling hat (Stud. u. Kr. 1836. H. 1. S. 148.) entgegnet, daß bei dieser Annahme das Evangelium Johannis ganz den Charakter der μαρτυρία verliere. Allein selbst wenn man zugeben will, daß Johannes den Reden Christi seine eigenen Anschauungen eingeprägt habe, so wird man doch auch von diesem Standpunkte aus Bedenken tragen, anzunehmen, Johannes habe die mit diesen Reden zusammenhängenden Fakta sich zum Theil ausgesonnen. Hier berichtet nun Johannes die Thatsache, daß das Volk an der Rede vom Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi großen Anstoß genommen habe, mit welcher Thatsache nicht nur die Gegenrede Christi steht und fällt, sondern auch das Resultat, daß ein großer Theil der seitherigen Anhänger ihn verließ. Soll sich Johannes diesen Anstoß des Volkes ausgedacht haben? Nun wird man doch nicht in Abrede stellen können, daß diese Thatsache gerade durch die Seite der Rede Christi hervorgerufen wird, in welcher eben der Anklang an das Abendmahl liegt. Wagt man nicht diese Thatsache der Phantasie des Johannes zuzuschreiben, so muß man auch die Faktizität gerade der Seite der Rede Christi anerkennen, welche eben nicht in jene Deutungen aufgeht, in welcher man eine Beziehung auf das Abendmahl selbst findet. Diese Art von Kritik und Exegese,

welche, was bei einem heiligen Schriftſteller nicht gleich ihrem Geſchmack zuſagt, in die Nebelwelt der Subjektivität deſſelben verſenkt, und doch die Konſequenzen ihrer Einfälle nicht zu ziehen die Kraft hat, ſcheint mir unendlich wohlfeil.

3. Und ſo wäre denn doch die Frage noch einmal aufzunehmen, ob hier nicht vom Abendmahle die Rede ſei, da die Unhaltbarkeit der ſeitherigen Auslegungen auch die Verſicherung ihrer Vertreter, es könne hier unmöglich das Abendmahl gemeint ſein, erſchüttert hat. In der alten Kirche finden wir bei Ignatius und Irenäus, den Repräſentanten der johanneiſchen Richtung, zuerſt ausgeſprochen, daß das Abendmahl die Kraft des ewigen Lebens und der Auferſtehung in ſich trage. Da dieſe bei Irenäus mit ſolcher Sicherheit (er argumentirt von derſelben aus gegen die Gnoſtiker) auftretende Ueberzeugung in keiner Stelle des N. T. über das Abendmahl, Joh. 6. aber mit ſo wiederholtem Nachdruck ausgeſprochen iſt (V. 53., beſ. 54. 57. 58.), ſo hat man doch Grund, bei dieſen Johanneern an Johannes zu erinnern, wie auch Baumgarten-Cruſius zugeſteht. Sicher iſt dagegen, daß Tertullianus dieſe Rede Chriſti nicht vom Abendmahle verſtanden hat, nicht etwa weil er (de orat. c. 6.) nach Joh. 6, 35. 33. das tägliche Brot des Vaterunſers vom beſtändigen Bleiben in Chriſto, dem himmliſchen Lebensbrote, verſteht (denn daß dieß Brot nicht auf das Abendmahl ſich bezieht, verſteht ſich ja von ſelbſt), ſondern nach der beſtimmten Erklärung de resurr. c. 37.: Itaque sermonem constituens vivificatorem, quia spiritus et vita sermo, eundem etiam carnem suam dixit, quia et sermo caro erat factus, proinde in causam vitae appetendus et devorandus auditu et ruminandus intellectu et fide dirigendus. Aehnlich legt Klemens von Alexandria aus (paed. I. 6. p. 123. Pott.). Nachdem Klemens hier von der Kirche geſprochen, die geliebt wie eine Mutter, rein wie eine Jungfrau, keine andere Milch habe als den Logos, der die Jugend mit dem Worte nährt, fährt er fort: „Der Logos iſt Alles den Kindern, Vater, Mutter, Erzieher, Ernährer. Eſſet mein Fleiſch und trinket mein Blut, ſpricht er. Dieſe heilſame Nahrung reicht der Herr, er reicht uns ſein Fleiſch und gießt ſein Blut aus und nichts fehlt den Kindern zum Wachsthum. O des wunderbaren Geheimniſſes. Er heißt uns ausziehen

das alte fleischliche Verderben, wie auch die alte Nahrung, um die andere und neue Nahrung durch Christum zu empfangen, ihn wo möglich in uns aufzunehmen, in uns niederzulegen, den Heiland in unsere Brust zu senken, damit wir unsere fleischlichen Leidenschaften dämpfen. Unter Fleisch versteht er den heiligen Geist, denn von ihm ist das Fleisch gebildet, unter Blut aber den Logos, der so reich wie Blut sich über das Leben verbreitet. Die Mischung beider ist der Herr, die Nahrung der Kinder. Der Herr ist Geist und Wort. Die Nahrung, das ist der Herr Jesus, das ist der fleischgewordene Logos, ist ein fleischgewordener Geist, geheiligtes himmlisches Fleisch. Diese Nahrung ist die Milch des Vaters, wodurch wir Unmündigen allein genährt werden. Er nun der Geliebte und unser Nährer hat sein Blut für uns vergossen, die Menschheit zu retten, durch welches glaubend wir an die schmerzstillende Brust des Vaters sinken, die da ist der Logos." Verstehen also Tertullianus und Klemens unter σάρξ den fleischgewordenen Logos, so Origenes das Wort Christi (tom. in Joh. VI. p. 145. X. p. 176. bei hom. VII. in Lev. t. II. p. 225. Rue.). Auch hier ist Eusebius (de theol. eccl. III. c. 12.) der Jünger des Origenes. Mit Unrecht stellt man aber Athanasius in diese Reihe. Er sagt ad Serap. IV. 19. nur, daß Christi Leib und Blut geistlich dem Genießenden zu Theil werde, ein Schutzmittel (φυλακτηριον) zur Auferstehung des ewigen Lebens. Nur gegen einen fleischlichen Genuß des äußeren Fleisches Christi, nicht gegen die Aneignung des Leibes Christi überhaupt spricht Athanasius. Die Kraft der Auferstehung, welche er an den Genuß knüpft, fordert eine reale Aneignung des Leibes Christi. Getheilt steht Augustinus. Während er de doctr. chr. III. 16. auslegt: edere ejus carnem et bibere ejus sanguinem figura est, praecipiens passioni Christi esse communicandum in memoriam, quod pro nobis caro ejus crucifixa et vulnerata est: bezieht er tractat. in Johan. XXVI. 15. de civit. dei XX. 25. u. ö. unsere Stelle auf das Abendmahl.

Bestimmt erklärt zuerst Cyprianus Joh. 6. vom Abendmahle. Er sagt de orat. dom. (ed. Fell p. 147.): Hunc panem dari nobis quotidie postulamus, ne qui in Christo sumus et eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus, intercedente aliquo

graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a coelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur, ipso praedicante et monente: Ego sum panis vitae qui de coelo descendi. qui ederit de meo pane, vivet in aeternum. Panis autem, quem ego dedero, caro mea est pro saeculi vita. Quando ergo dicit in aeternum vivere, si quis ederit de ejus pane, ut manifestum est eos vivere, qui corpus ejus attingunt, eucharistiam jure communicationis accipiunt, ita contra timendum est et orandum ne dum quis abstentus separatur a Christi corpore, procul remaneat a salute, comminante ipso et dicente: Nisi ederitis carnem filii et biberitis sanguinem ejus, non habebitis vitam in vobis. Et ideo panem nostrum i. e. Christum dari nobis quotidie petimus, ut qui in Christo manemus et vivimus a sanctificatione ejus et corpore non recedamus. Seit Mitte des 4. Jahrhunderts iſt die Deutung vom Abendmahl faſt allgemein. Wir nennen nur Cyrillus von Jeruſalem (or. myst. IV. 3. 4.) Baſilius den Großen (moral. reg. 21. ed. Garn. t. II. p. 253.) Chryſoſtomus (hom. 46. 47. ed. Montf. t. VIII. p 271 sq.), Cyrillus von Alexandria (ed. Aubert t. IV. p. 353 sq.), Theodoretus, Johannes von Damaskus (de fid. orth. IV. 14.) Euthymius, Theophylaktus in der griechiſchen Kirche, Hilarius von Piktavium (de trin. VIII. 13.), Ambroſius, Leo den Großen u. A. in der abendländiſchen. So traditionell geworden ging dieſe Auslegung in's Mittelalter über. Sie iſt mit wenigen Ausnahmen (Berengar) allgemein anerkannt.

Ein neues Stadium der Auslegung beginnt mit der Reformation. Das Tridentinum giebt zwar die Auslegung frei (sess. XXI. c. 1.: utcunque juxta varias sanctorum patrum et doctorum interpretationes intelligatur), indeß hatte die Tradition zu beſtimmt entſchieden, als daß nicht die katholiſchen Theologen an die Beziehung auf das Abendmahl ſich hätten gewieſen gefunden. Luther erklärte von Anfang an, daß Chriſtus nicht an das Abendmahl gedacht habe (ſo ſchon in der Erklärung ſ. Sermons von hochwürd. Sakr. d. h. Leichn. Chr. von 1520. Walch XIX p. 556., außerdem in der Ausl. v. Joh. 6. Walch VII. p. 2074 ff. Daß dieſe Worte u. ſ. w. Erl. Ausg. XXX. S. 78 ff., Große Bekenntniß v. Abendm. S. 229 ff.). Wenn Luther's Auf-

legung an die des Tertullianus und Klemens erinnert („ein durchgöttertes Fleisch"), so hat Melanchthon die Deutung vom Tode Christi (opp. t. III. p. 688 sq.). Auch Zwingli will jede Beziehung auf das Abendmahl gestrichen wissen: Aneignung des Todes Christi sei gemeint (de vera rel.: opp. ed. Schulth. et Schul. t. III. p. 241 sq. in ev. Joh. t. VI. p. 714 sq.). Derselben Meinung war Oekolampadius (annot. in ev. Joh. Bas. 1533. p. 120.). Beide erfuhren indeß auf dem Berner Gespräche den Widerspruch Burgauer's, Pfarrers zu St. Gallen, der hier eine Verheißung des Abendmahles fand, unter Beistimmung des Schulmeisters Buchstab aus Zofingen und Huter's, Pfarrers zu Appenzell (Zwingli's Werke II. Abth. 1. S. 114 ff.). Wenn indeß Zwingli und Oekolampadius auch die Beziehung auf das Abendmahl in Abrede stellten, so fanden sie doch in den Worten Jesu (bes. V. 63.) ein starkes Argument gegen den mündlichen Genuß des Leibes Christi. Auf dem Marburger Gespräch kam hierauf die Rede. Luther schreibt an den Landgrafen von Hessen (de Wette III. S. 510.): „Sie haben fürnehmlich zwei argumenta. Das erste, Joh. 6. werde verworfen die äußerliche Nießung, darum es nicht zu halten, daß Christus äußerliche Nießung habe wollen gebieten im Sakrament, als die er zuvor verworfen hat. Dieß Argument erzwingt nicht mehr, so mans schon lang hin und her wirft, denn daß äußerliche Nießung ohne Glauben verworfen ist; denn Christus lehret im selben Kapitel, man müsse an ihn glauben, Fleisch essen an ihm selber werde nicht helfen. Also dringt Christus daselbst auf den Glauben und ordnet nicht von einem äußerlichen Werk; aber hernach im Nachtmahl ordnet er das äußerliche Werk: das sollen wir billig auch halten und seine Ordnung nicht verachten und die Wort nicht unsers Gefallens deuten." Calvin stimmt mit Zwingli, sofern er nicht das Abendmahl, wohl aber Motive zur Auffassung des Abendmahles ausgesprochen findet, nähert sich aber Luther in der Deutung des Fleisches. Quibus verbis (Joh. 6, 48. 51.) docet, non modo se vitam esse, quatenus sermo est dei aeternus, qui e coelo ad nos descendit, sed descendendo vim istam in carnem, quam induit, diffudisse, ut inde ad nos vitae communicatio promanaret (inst. IV. c. 17. §. 8.). Die Konkordienfor-

mel, welche im Unterschiede von der manducatio sacramentalis die manducatio spiritualis, d. h. die Aneignung Christi im Glauben hier findet, gab den lutherischen Theologen des 16 und 17. Jahrhunderts die Entscheidung. Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts konnte natürlich nicht in Versuchung kommen den Genuß des Leibes Christi, welcher ihr in der Kirchenlehre höchlich zuwider war, hier zu sehen. Merkwürdig ist, daß Männer, welche mehr als unparteiisch zur Kirchenlehre wie zu Johannes stehen, die Beziehung auf das Abendmahl anerkennen. S. Bretschneider (probabilia p. 86 sq.) und Baur's Schule. Die unbefangene Auslegung, welche seit Mitte des vorigen Jahrhunderts sich durchsetzte, erwarb auch aus dem Kreise kirchlichgesinnter Theologen der Deutung vom Abendmahle Vertreter. Sie stehen allerdings etwas vereinsamt da. Unter den Theologen des vorigen Jahrhunderts ist Bengel zu nennen, welcher sagt: Jesus verba sua scienter ita formavit, ut statim et semper illa quidem de spirituali fruitione sui agerent proprie, sed posthac eadem consequenter etiam in augustissimum coena mysterium, quum id institutum foret, convenirent. Knapp (Vorles. ü. d. christl. Glaubenslehre II. S. 476.) meint zwar, daß in dieser Stelle nicht vom Abendmahle die Rede sei, nimmt aber an, daß sie den Jüngern zum Verständnisse des Abendmahles gedient habe. Bei seiner Auffassung des Abendmahles als der Aneignung der Vergebung der Sünden konnte Lindner (a. a. O. S. 241 ff.) ein Verhältniß zum Abendmahle anerkennen, ohne sich zu weit von der gewöhnlichen Erklärung zu entfernen. Scheibel (a. a. O. S. 241 ff.) und Oster (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1847. H. 4. S. 18 ff.) haben unbedingt, Olshausen (Bibl. Komm. II. S. 153 ff.) und Kling (Stud. u. Kr. 1836. H. 1. S. 148 ff.) der Idee nach, Delitzsch (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1845. H. 2. Anf.) und Stier (Reden Jesu IV. S. 311 ff.) nach einem eigenthümlich erweiterten Gesichtspunkte die Beziehung auf das Abendmahl angenommen. [1]

1. Zur Geschichte der Auslegung s. den Exkurs in Lücke's Komm. II. (1. u. 2. Aufl., in d. 3. weggelassen), den bei Lindner a. a. O. S. 241 ff. die Uebersichten bei Mack (Tüb. Quart. 1832. H. 1. S. 52 ff.), Olshausen (a. a. O.), Baumgarten-Crusius (a. a. O. S. 259.), Maier (Komm. I. S. 259.) und Tischendorf (de Christo pane vitae p. 15 sq.).

4. Fleiſch, ſo haben wir uns überzeugt, kann weder den Tod Chriſti, noch ſeine irdiſche Erſcheinung, ſondern nur die Leiblichkeit Chriſti bedeuten. Wenn nun Chriſtus ſein Fleiſch das Brot nennt, welches er geben wird, ſo kann allerdings Brot ebenſo metaphoriſch ſtehen als in dem Worte: Ich bin das Brot. Um indeß nicht den Unterſchied zwiſchen: Ich bin das Brot, und: Ich gebe das Brot, zu urgiren, ſo wird man nicht in Abrede ſtellen können, daß der ganz concrete Begriff des Fleiſches der Metapher nicht günſtig iſt. Die Juden, welche doch V. 28. 34. 41. gezeigt hatten, daß ſie Speiſe im höheren Sinne zu nehmen verſtanden, zankten jetzt unter einander und ſprachen: Wie kann uns dieſer ſein Fleiſch zu eſſen geben (V. 52.)? Chriſtus aber beſtärkt die Juden in dieſer Auffaſſung, indem er erſtlich zum Fleiſche noch das Blut fügt, zweitens einen noch ſtärkeren Ausdruck für eſſen wählt, nämlich τρώγειν, welchen er viermal braucht (V. 54. 56. 57. 58.), und endlich ausdrücklich erklärt: ἡ σάρξ μου ἀληθῶς ἐστι βρῶσις καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθῶς ἐστι πόσις (V. 55.). Die Lesart ἀληθής, welche Lachmann und Tiſchendorf nach allerdings bedeutenden Auktoritäten aufgenommen haben (B C K Z T, neben Minuskeln die arab., kopt., ſahid., arm. Verſ. und einige Väter) iſt äußerlich doch noch nicht ſo ſtark bezeugt, daß man das Gewicht innerer Bedenken ihr opfern müßte. Ἀληθής und ἀληθινός unterſcheiden ſich ſo, daß das erſtere Wort das Unwahre und Unwirkliche ausſchließt, das letztere das ſeiner Idee nicht Entſprechende. Das Maß des ἀληθής iſt die Wirklichkeit, das Maß des ἀληθινός die Idee. Bei ἀληθής entſpricht die Idee der Sache, bei ἀληθινός die Sache der Idee. Es kann ἀληθινός ſtehen wie ἀληθής (ſo heißt Joh. 19, 35. die μαρτυρία ἀληθινή, 5, 32. 8, 13. 17. ἀληθής), aber nie ſteht ἀληθής wie ἀληθινός. Heißt es nun in unſerer Stelle: Mein Leib iſt wahrhaftig Speiſe, mein Blut wahrhaftig Trank, ſo kann dieß nur den Sinn geben, daß Leib und Blut Chriſti nicht uneigentlich, ſondern wirklich, wörtlich Speiſe und Trank ſei. Stände dagegen ἀληθινός, wie V. 32. ἀληθινὸς ἄρτος, ſo würde dieß eine ihrer Idee entſprechende Speiſe, alſo möglicher Weiſe eine uneigentliche, geiſtliche ſein. Indeß, ohne die Schlußerklärung Jeſu erwogen zu haben, wollen wir noch nicht ab-

ſchließen. Dieſe Rede Chriſti vom Eſſen und Trinken ſeine Fleiſches ſchien ſelbſt vielen ſeiner Anhänger eine harte Red Als Chriſtus ihr Murren vernahm, ſprach er: *Τοῦτο ὑμᾶς σκα δαλίζει; ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπ ἦν τὸ πρότερον;* Wenn ihr nun ſehen werdet des Me ſchen Sohn auffahren, wo er vorher war: Dieſer S bedarf eines ergänzenden Nachſatzes. Entweder: Wie werd ihr dann erſt Anſtoß nehmen, oder: Dann werdet ihr keine Anſtoß mehr nehmen. Für den erſten haben ſich Fritzſch Lücke, Meyer, Baumgarten-Cruſius, de Wette en ſchieden. Kann aber das Auffahren zum Himmel ein Gegenſtan des Anſtoßes ſein? Man verſteht dieß nicht vom Ziele, ſonder von dem Wege, nämlich dem Kreuzestode. Aber wenn ma doch dieſerſeits das Eſſen des Fleiſches meiſt vom Aneignen de Todes verſteht, was für ein nichtsſagender Sinn: Aergert e euch, wenn ich vom Tode rede, wie wird es euch erſt ärgern wenn ich wirklich ſterbe! *Ἀναβαίνω* iſt ſowohl bei Johanne (3, 13. 20, 17.) als ſonſt (Apoſtg. 2, 34. Eph. 4, 8. 9. 10. vgl Röm. 10, 6.) der ſtehende Ausdruck für Himmelfahrt. Und da es ſich nicht um den Weg über's Kreuz, ſondern um das Zi handelt, ſagt ja das *ὅπου ἦν τὸ πρότερον*. Es gehört freilich zu exegetiſchen Bildung, Alles, was an Himmelfahrt erinnert, möglich zu meiden: aber eine Exegeſe, welche die Worte nimmt, wie ſi lauten, wird aus *ἀναβαίνειν* und *θεωρεῖν* ſchwerlich etwas Andere herausdeuten können, als eine ſichtbare Auffahrt zu Gott. Nich daß Alle, welche jetzt gegenwärtig waren, die Himmelfahrt wirk lich ſehen werden, wohl aber die Möglichkeit dazu liegt in den *θεωρεῖν*. Es bleibt uns nur der zweite Nachſatz übrig, für welche namhafte Interpreten aller Zeiten (Chryſoſtomus, Euthy mius, Calvin, Grotius, Lampe, Klee, Maier, Stie u. A.) ſich entſchieden haben. Wiefern wird aber die Himmel fahrt Chriſti jenen Anſtoß enden? Wie V. 63. den Gegenſtan des Anſtoßes bezeichnet, ſo weist er auch die Beſeitigung jene Anſtoßes nach. Ihr ärgert euch am Eſſen des Fleiſches: da Fleiſch nützt nichts. Iſt nun Fleiſch die Leiblichkeit Chriſti, da Eſſen des Fleiſches Chriſti der Anſtoß; hält Chriſtus aber da Eſſen feſt, während er ſagt, daß das Fleiſch kein nütze ſei: ſ

muß das Mißverſtändniß in dem Begriffe vom Fleiſche liegen. Sagt nun Chriſtus: Der Akt, welcher meine irdiſche Gegenwart aufheben, meinen irdiſchen Leib zu einem himmliſchen machen wird, wird das Mißverſtändniß enden, ſo ſcheint (wenn wir unſere Einſicht nicht überſchätzen) es uns auf der Hand zu liegen, daß Chriſtus ſagen will: Eſſen ſollt ihr meinen Leib, aber nicht meinen Leib als äußeres Fleiſch, ſondern als Träger meines Geiſtes, nicht meinen irdiſchen, ſondern meinen im Geiſt verklärten, meinen himmliſchen Leib.[1] Man könnte nun ſagen: Woher konnten die Juden, woher konnten die Jünger wiſſen, daß Chriſtus ſeine verklärte Leiblichkeit meine? Einfach aus der Kraft, der Wirkung, welche Chriſtus dem Genuſſe ſeines Leibes und Blutes zuſchreibt. Dieß Fleiſch bringt Leben (V. 53.), das ewige Leben (54.), die innere Kraft der Auferſtehung (V. 54.), die Gemeinſchaft des Lebens mit Chriſto (V. 56.) in die Genießenden. Es muß, da Chriſtus das Eſſen ſeines Fleiſches ein Eſſen ſeiner Perſon nennt (V. 58: ὁ τρώγων με), den Lebensinhalt Chriſti einſchließen. Aus dieſen Kräften mußten die Juden entnehmen, daß das Fleiſch Chriſti nicht bloßes, ſondern mit dem Geiſte Chriſti erfülltes, nicht irdiſches, ſondern himmliſches Fleiſch meine. So iſt uns denn das Verſtändniß von V. 63. angebahnt. Τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν· τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λαλῶ (nach ſehr bedeutenden Auktoritäten λελάληκα), πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστιν. Wenn man jeden Ausſpruch nach ſeinem Zuſammenhange erklären muß, ſo hat der Ausleger für ζωοποιοῦν und σάρξ eine beſtimmte Vorlage, welche er nicht ungeſtraft überſchreiten kann. Chriſtus hat ſeinem Leibe die Kraft zugeſchrieben, das ewige Leben zu geben. Daß er dieſe Verſicherung im Auge hat, beweiſt das Zurückkommen auf die σάρξ, die ebenfalls nur genommen werden darf wie dort, von der Leiblichkeit. Ganz verfehlt iſt es, bei σάρξ an das Lebensprincip der Sünde oder fleiſchliche Auffaſſung zu denken. Dazu würde οὐκ

1. Es iſt nicht richtig, wenn man, wie gewöhnlich, die Himmelfahrt als den Termin faßt, von dem ab ſich ein geiſtigeres Verſtändniß erzeugen werde. Dazu iſt dieſer Termin zu ſehr als Ereigniß feſtgehalten. Die Himmelfahrt wird als Akt euer Mißverſtändniß heben, indem ſie eben meine Leiblichkeit als eine himmliſche darthut. Die Anſchauung der Himmelfahrt wird euch von der Unhaltbarkeit eurer fleiſchlichen Auffaſſung überzeugen.

~~ὠφελεῖ οὐδέν~~ ein durchaus unangemeſſenes, weil viel zu ſchwa
Prädikat ſein. Chriſtus ſpricht von Geiſt und Fleiſch im
gemeinen, nicht von ſeinem. Aber er will mit dieſem allgeme
Satze eben die Anwendung auf das, was er von ſeinem Fle
geſagt hat, machen laſſen. Der Sinn iſt alſo: Wenn ich
nem Fleiſche die Kraft zugeſprochen habe, lebendig zu machen
iſt das, was demſelben dieſe Kraft giebt, nicht die Leiblic
als ſolche, ſondern der Geiſt, deſſen Trägerin dieſelbe iſt. D
ſo lange Chriſtus auf Erden lebte, war der heilige Geiſt an ſ
Perſon geknüpft,[1] und wenn er ſagt, daß aus des Glauben
Leibe Ströme des heiligen Geiſtes quellen werden (Joh. 7, 3
ſo muß eben, ſo lange der heilige Geiſt noch nicht ausgego
war, ſein Leib der Ströme des heiligen Geiſtes voll gew
ſein. Sagt nun Chriſtus, daß das Fleiſch kein nütze ſei,
verſteht er eben das Fleiſch, wie es ſich unterſcheidet vom Ge
das des Geiſtes bare Fleiſch. Und der Nutzen, den er die
abſpricht, hat ſeine nächſte Beziehung auf den Zweck des Leben
machens. Es iſt alſo ein ganz offenbares Mißverſtändniß, w
die Väter der reformirten Kirche aus dieſer Stelle die Zu
loſigkeit des Genuſſes des Leibes und Blutes Chriſti erwe
wollten. Das, was dem mein Fleiſch Genießenden die Kraft
ewigen Lebens ertheilt, iſt nicht das Fleiſch als ſolches, ſond
der Geiſt, mit dem es erfüllt iſt: dieß iſt gewiß der Sinn di
Stelle, wie unter den neueren Exegeten Olshauſen, Kli
Maier, Stier mehr oder weniger beſtimmt ausgeſprochen ha
Wenn nun Chriſtus hinzuſetzt: Die Worte, welche ich gere
habe, ſind Geiſt und ſind Leben, ſo fragt es ſich zue
ob darunter die eben geſprochenen Worte zu verſtehen ſind
die Worte Chriſti überhaupt. Die Lesart λελάληκα, für die Vi
ſpricht, und die in's Allgemeine gehende Anlage des Sa
begünſtigen den letzteren Fall. Zweitens fragt es ſich, ob
mit die Kraft ſeiner Worte oder ihr Inhalt bezeichnet wird. B
Bengel, Scheibel und Stier hat Chriſtus den Inhalt
letztgeſprochenen Worte damit ausdrücken wollen. Allein,
eben bemerkt, ſchon der allgemeine Charakter dieſes Satzes ſp

1. M. Lehre v. heil. Geiſte S. 52.

gegen dieſe enge Beziehung. Auch kann man doch in der That nicht ſagen, daß Geiſt und Leben der Weſensinhalt der Rede Chriſti ſei. Erweitert man alſo den Inhalt, indem man ihn von allen Worten, die Chriſtus geſprochen hat, ſeiner ganzen Lehre verſteht, ſo entſteht zwar ein richtiger Sinn, aber ein ſprachlich ſchwer zu rechtfertigender. Geiſt und Leben ſind dem Wortſinn nach, von dem man doch immer ausgehen muß, Prädikate, ſomit Qualitäten der Worte Chriſti. So böte ſich alſo der Sinn: Die Worte Chriſti ſind voll Geiſt und Leben. Allein ſchon die nachdrückliche Wiederholung der Kopula will, daß man mit dieſen Attributen genau umgehe, ſie voll nehme. Und ſo bleibt nur der Sinn: Meine Worte ſind ihrer Subſtanz nach Geiſt und Leben. Die Worte Chriſti kommen aus Geiſt und Leben und wollen Geiſt und Leben erzeugen. Die Worte Chriſti ſind nicht bloße Begriffe, bloße Theorie, ſondern wie Früchte, ſo Kräfte des Geiſtes und Lebens.[1] Wie aber, und das iſt die dritte Frage, hängt dieß mit dem Vorhergehenden zuſammen? Ihr habt, das wollen die Worte Chriſti ſagen, meine Worte mißverſtanden, indem ihr die Kraft, Geiſt und Leben zu wirken, dem bloßen und nicht dem geiſterfüllten Fleiſche zuſchreibt. Geiſt und Leben aber mußte der Inhalt jenes euch anſtößigen Wortes ſein, weil Geiſt und Leben nicht nur der Inhalt, ſondern auch das eigentliche Weſen meiner Worte iſt, die aus Geiſt kommen, und Geiſt wirken ſollen. Dieß habt ihr nicht verſtanden, weil euch das geiſtliche Auge, der Glaube fehlt. Daher der Zuſatz: Aber es ſind Etliche unter euch, die glauben nicht.

5. Chriſtus ſpricht alſo von einem mündlichen Genuſſe ſeines verklärten Leibes und Blutes. Dieſer Genuß iſt ein zukünftiger (V. 51.). Die Himmelfahrt Chriſti, die den Leib Chriſti der Erde entheben wird, wird dieſen Genuß nicht nur nicht unmöglich machen, ſondern erſt in das rechte Licht ſetzen. Der Genuß des Leibes und Blutes Chriſti wirkt Geiſt und Leben zum Heil, zur Gemeinſchaft mit Chriſto, zur Auferſtehung des Lebens. Iſt dieß der Sinn dieſer Rede, ſo wird man die Erfüllung derſelben nur im Abendmahle erkennen können. — „Aber Chriſtus ſpricht ja

1. M. Lehre v. heil. Geiſte S. 52 ff.

kein Wort vom Abendmahle." — Er redet vom Wesen des Aben mahles, aber nicht von der Form, in der er dieß Wesen ve wirklichen wollte. Genau so spricht er Joh. 3, 5. von der Wiede geburt aus Wasser und Geist, nicht aber von der Form d Taufe, an welche er jene knüpfen wollte. — „Aber ohne di Christus Bestimmteres vom Abendmahle sagte, konnte das Vo selbst seine Anhänger ja diese Rede gar nicht verstehen." — A Worte Christi bedurften des heiligen Geistes, der an sie erinne und sie deuten mußte. Hätte Christus vom Abendmahle gesproche so hätte dieß Niemand verstehen können, da dasselbe ja nur a der Thatsache der Einsetzung zu begreifen ist. Aber das Wes desselben konnte Christus aussprechen, anknüpfend an das Wunde mahl, das er ausgerichtet, an das Begehren des Volkes na einem neuen Manna, an das Wesen des Glaubens, welch Christum, das Himmelsbrot, genießt zum ewigen Leben, wie e bei Nikodemus an das geheimnißvolle Wort von der Wiede geburt jene Andeutung der Taufe schließt. Mehr als eine pro phetische Verkündigung des Wesens des Abendmahles darf ma freilich in dieser geheimnißvollen Rede nicht finden. — „Abe Christus spricht ja hier von σάρξ, während der stehende Aus druck der im Abendmahle zu genießenden Leiblichkeit σῶμα ist." — Daß diese Worte nicht so geschieden sind, wie unsere Philologe vorgeben, haben wir schon gesehen. Wie schon oben bemerk kann σάρξ vom verklärten Leibe stehen (Apostg. 2, 31.). Da Christus seine verklärte Leiblichkeit meine, sagt er ausdrücklic Wahrscheinlich brauchte Christus diesen starken Ausdruck aus den selben Grunde, aus dem er τρώγειν braucht, um nämlich di Realität des Genusses recht bestimmt auszudrücken.[1] — „Abe nach Christi Worten würde ja Jeder, welcher Leib und Blu Christi genießt, das ewige Leben empfangen, was ja gegen da pauliniſche Wort von den Unwürdigen ist, die Leib und Blu sich zum Gerichte genießen." — Christus spricht von der Idee de Abendmahles, also von dem, was das Abendmahl wirken sol Was es in der Wirklichkeit bei denen, die es gegen seine Ide brauchen, wirkt, das zu sagen war hier nicht der Ort. — „Abe

1. So meint auch Stier, Reden Jesu VI. S. 117.

Christus knüpft ja hier an den Genuß seines Leibes dieselben Wirkungen, welche er sonst nur dem Glauben zusagt. Weisen nicht gleiche Wirkungen auf gleiche Ursachen hin? Auch die lutherische Kirchenlehre wagt nicht zu sagen, daß ohne den Genuß des Abendmahles kein Leben in uns ist (V. 53.), daß das Abendmahl das ewige Leben wirke (V. 54.), daß das Abendmahl die Bedingung unserer Lebenseinheit mit Christo ist (V. 56. 57.)."

Dieß ist in der That der bedeutendste Einwand. Zur Hebung desselben bietet sich die Ansicht, welche von Meyer (Blätter für höhere Wahrheit III. S. 185. u. ö.), Delitzsch (a. a. O. S. 24 ff.) und Stier (a. a. O. S. 311 ff.) aufgestellt haben, daß ein Empfangen des Leibes und Blutes Christi nicht bloß im Abendmahle stattfinde, sondern schon mit dem Glauben an Jesum Christum gegeben sei. Man muß dieser Ansicht zugestehen, daß, wenn sie sonst richtig ist, sie jenes Bedenken vollkommen beseitigt. Weil der Glaube zur Aneignung des verklärten Leibes Christi führt, so kann dieser Aneignung, was sonst dem Glauben, zugeschrieben werden. Dem, welcher dem Glauben die Kraft zuerkennt, mit dem lebendigen Christus lebendig zu verbinden, und im Abendmahle den Genuß des Leibes Christi sieht, kann an und für sich diese Ansicht weder etwas Schwieriges noch Bedenkliches haben. Die Frage kann nur sein, ob sie Schriftgrund hat. Sie hat keinen anderen als unsere Stelle. Wenn Christus nun zuerst von einem Genusse seiner Person spricht und dann von einem Genusse seines Fleisches, so soll offenbar das Letztere einen höheren Grad der Gemeinschaft ausdrücken. So ist in der Ehe die Gemeinschaft der Leiber der sakramentale Höhepunkt der Liebe (Eph. 5, 32.). Wo Christus vom Genusse seiner Person spricht, steht Genuß metaphorisch. Wo er aber vom Genusse seines Fleisches spricht, steht der Genuß eigentlich. So haben wir gesehen. Nun mag man wohl sagen, daß Christus den Glauben metaphorisch ein Genießen des Himmelsbrotes nennt, weil in ihm das Sakrament des Abendmahles schon prädisponirt ist. Der Glaube an Jesum Christum hat den Ansatz, den Keim des Abendmahles in sich, sofern er eben Vereinigung mit Christo wirkt. Wer aber, wie die Vertreter jener Ansicht, dem Glauben schon die Kraft beimißt, uns mit dem Leibe Christi zu vereinigen, der

kann doch die Speiſe nur uneigentlich nehmen (Stier a. a. O. S. 315. Delitzſch a. a. O. S. 24.). Wir haben uns aber überzeugt, daß das Fleiſch Chriſti wahrhaftig Speiſe iſt, d. leiblich genoſſen wird, wenn auch für die zu verklärende Leiblichkeit. So müſſen wir denn den Genuß des Fleiſches Chriſti auf das Abendmahl beſchränken.

Iſt die ſakramentale Aneignung des Leibes Chriſti die höhere Potenz der Vereinigung mit Chriſto im Glauben, ſo mag auch der höheren Potenz zugeſchrieben werden, was eigentlich der niederen zugehört. Wenn Chriſtus ſagt: Wer da glaubet und getauft wird, der wird ſelig, wer aber nicht glaubet, der wird verdammt (Mark. 16, 16.), ſo erhellt aus dem Nachſatze, daß die Kraft des Heils weſentlich im Glauben ruht. Weil aber der Glaube nothwendig zur Taufe fortgehen muß, deren Frucht wieder der Glaube iſt, ſo kann die Heilskraft auch der Taufe zugeſchrieben werden. So auch hier. Die Kraft des Glaubens, Leben zu wirken, beruht auf der Vereinigung mit Chriſto. Dieſe Vereinigung mit Chriſto findet in höherer Potenz im Abendmahle ſtatt. So kann denn dem Abendmahle die Kraft des ewigen Lebens zugeſchrieben werden, weil der, welcher vom Glauben nicht zum Genuſſe des Leibes Chriſti im Abendmahle fortgeht, den Weg des ewigen Lebens verſchmäht. Wenn der Glaube den Grund des ewigen Lebens in uns legt, ſo iſt das Abendmahl der Grund der Erhaltung des ewigen Lebens in uns, wie der natürliche Menſch nicht das Leben hat ohne Nahrung. Durch den Glauben ziehen wir Chriſtum an, durch das Abendmahl bleiben wir in Chriſto (V. 56.). Da das Leben, welches wir in Chriſto empfangen, ewig iſt nach dem letzten Ziele, deſſen entſcheidender Ausgangspunkt die Auferſtehung iſt, ſo bedingt das, was den Fortgang des Lebens zu dieſem Ziele bedingt, das Ziel ſelbſt.

Fünftes Kapitel.

Die apostolische Abendmahlslehre.

1. Die apostolische Lehre vom Abendmahle haben wir wesentlich aus zwei Stellen 1 Kor. 10, 16 ff. und 1 Kor. 11, 23 ff. zu entnehmen. Ob sich 1 Kor. 12, 13., Eph. 5, 29 ff., 1 Joh. 5, 6—8. auf das Abendmahl beziehen, müssen wir erst untersuchen, da die Ausleger zu allen Zeiten verschiedener Meinung gewesen sind. Nicht das Wort, sondern die That ist der Schwerpunkt des Lebens Jesu. Nur durch das apostolische Wort erkennt die Welt in der Heilsthat Christi ihr Heil. Das Wort Christi zeigt weissagend auf das apostolische Wort hin und will in seinem Lichte gelesen werden. Die geheimnißvolle Rede Christi Joh. 6. trägt wesentlich den Charakter der Weissagung, die Einsetzung des Abendmahls wesentlich den der That. Wir haben also in der apostolischen Lehre das klare Wort der Erfüllung zu jenem Worte der Weissagung, das auslegende Wort des Geistes zu jener That des Geistes zu erwarten. Ob wir bisher richtig Wort und That des Herrn verstanden haben, muß die Auslegung des apostolischen Wortes entscheiden.

Die beiden Hauptstellen 1 Kor. 10, 16 ff. und 1 Kor. 11, 23 ff. schließen sich an die Einsetzungsworte, indem jene von einer Umschreibung derselben, diese von dem, was der Apostel vom Herrn selbst über die Einsetzung des Abendmahles empfangen hat, ausgeht. Beginnen wir mit jener.

In welchem Zusammenhange 1 Kor. 10, 16 ff. steht, haben wir schon im zweiten Kapitel, als wir die Opferbeziehung des Abendmahles erwogen, gesehen. Wir haben vor Allem den entscheidenden 16. Vers zu erklären.

Το ποτήριον της εὐλογίας, ο εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν;

Vorerſt iſt nun, was die Beſtimmung *της εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν* zu bedeuten hat, zu unterſuchen. *Εὐλογεῖν* kann lobe bedeuten (Luk. 1, 64. 2, 28. 13, 35. 19, 38. [und Parall.] 24, 5. 1 Kor. 12, 16. Jak. 3, 9.). *Εὐλογητός* heißt ſtets gelobt und ſteht nur von Gott. *Εὐλογία* heißt Lob (Offenb. 5, 12. 13. 7, 12.) Dieſe Bedeutung vertritt für unſere Stelle Schulz. „Es verſteht ſich von ſelbſt, daß wir in dem vorliegenden Fall jeden Gedanken an eine Konſekration des Bechers als ſchlechthin fremdartig ein für allemal ſoweit als möglich entfernen und keine andere Erklärung gelten laſſen können, als: Der Becher der Lobpreiſung, d. h. mittelſt deſſen, wie zum Schluſſe der Paſſahmahlzeit zu geſchehen pflegte, dem Herrn mit freudigem Jubel Lob und Dank, dort für die gnadenvolle Errettung aus der egyptiſchen Knechtſchaft, hier für die Erlöſung von der Sklaverei der Sünde, dargebracht wurde.“ Schulz überſetzt alſo: „Der Kelch (Becher) der Lobpreiſung (des Lobgeſanges), womit wir (den Herrn) lobpreiſen,“ indem er erläuternd hinzufügt: „Und ſo iſt nicht der Becher der Gegenſtand unſerer Lobpreiſung, ſondern das Mittel, oder gleichſam Werkzeug, womit daſſelbe geſchieht.“ Aber dieſe Auslegung iſt ſchon ſprachlich unhaltbar. *Ὃ εὐλογοῦμεν* kann nur heißen: Welchen (d. h. Becher) wir loben, ſo daß der Becher der Gegenſtand des Lobes iſt. Den Beweis, daß der Akkuſativus ὃ das Mittel bezeichnen kann, führt Schulz „um der Schwachen willen“ aus LXX mit drei Stellen, 4 Moſ. 23, 11. 1 Moſ. 49, 25. 5 Moſ. 23, 1., in welchen die Formel *εὐλογίαν εὐλογεῖν* vorkommt. Dieſe bedeutet aber hier ſegnen, welche Bedeutung ja Schulz für unſere Stelle verwirft. Dieſe Stellen würden paſſen, wenn wir den Text hätten: *το ποτήριον της εὐλογίας, ἣν εὐλογοῦμεν.* Einen ſolchen Akkuſativus mag man mit womit umſchreiben. Und was ſoll das überhaupt heißen: Der Becher iſt das Werkzeug der Lobpreiſung? Vom Herrn iſt ohnehin nicht die Rede. Den Becher zum Gegenſtande der Lobpreiſung zu machen, wie die Sprache fordert, findet Schulz bedenklich, und mit Recht. Den Nachweis, daß beim Paſſahmahle ein Becher den Namen

Becher der Lobpreiſung hatte, hat Schulz nicht gegeben und konnte ihn nicht geben. Aber ſelbſt wenn dieß der Fall wäre, würde er zu beweiſen haben, daß die Lobgeſänge des Paſſahmahles, das doch damals noch getrennt vom Abendmahle gefeiert ward, auf daſſelbe übertragen worden ſeien.

Εὐλογεῖν kann ferner danken heißen (Matth. 14, 19. Mark. 6, 42. 8, 7. Luk. 24, 30.). Nie zwar heißt *εὐλογία* im N. T. Dank. Was indeß *εὐλογεῖν* bedeutet, kann auch *εὐλογία* zugemuthet werden. Dieſe Bedeutung gewinnt dadurch Geltung, daß Matthäus (26, 26.) und Markus (14, 22.) bei der Einſetzung des Abendmahles nicht *εὐχαριστεῖν*, wie Lukas (22, 19.) und Paulus (1 Kor. 11, 24.), ſondern *εὐλογεῖν* haben. Zwar findet ſich bei Matthäus auch die Lesart *εὐχαριστήσας*, aber ſo ſchwach beglaubigt und ſo ſichtlich aus harmoniſtiſchem Intereſſe entſtanden, daß ſie nicht in Betracht kommen kann. Markus hat beim Brote *εὐλογήσας*, beim Kelche *εὐχαριστήσας*. Es kann kein Zweifel walten, daß *εὐλογήσας*, welches Matthäus und Markus a. a. O. ſonſt vom Dankgebete beim Mahle haben, welches bei Markus mit *εὐχαριστήσας* wechſelt, vom Dankgebete ſteht. Daß bei der Abendmahlsfeier ein Dankgebet geſprochen ward, verſteht ſich ſchon aus dem Charakter derſelben als Mahl ſo von ſelbſt, war durch das Beiſpiel Chriſti ſo geboten, iſt überdem durch das einſtimmigſte, allgemeinſte und älteſte Zeugniß der Kirche ſo verbürgt, daß von dieſer Seite jeder Zweifel abgeſchnitten iſt. Die Frage kann nur die ſein, ob das Dankgebet als etwas ſo Weſentliches angeſehen ward, daß der Kelch nach ihm genannt werden konnte. Auch dieſe Frage bejaht die alte Kirche, welche nach jenem Dankgebete das Abendmahl Euchariſtie nannte. Schon Ignatius hat dieſen Namen (Smyrn. c. 2.: *εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται*). Juſtinus erklärt ausdrücklich, daß Euchariſtie von jenem Dankgebete, welches der Vorſteher ſpricht mit dem Amen der Gemeinde, ſeinen Namen hat (apol. I. c. 65. 66.). Indeß nennt Paulus doch nur den Becher den der *εὐλογία*, während er das Brot als das des Brechens bezeichnet. Man erwartet, daß *εὐλογία* etwas dem Becher ſpecifiſch Eignendes bezeichne. Daß bloß beim Becher ein Dankgebet geſprochen worden ſei, wird wohl Niemand aufſtellen wollen. Dankgebet iſt aber nicht einmal etwas dem Abendmahle

als ſolchem Eigenthümliches nach dem Grundſatze 1 Tim. 4, 4. Wenn die alte Kirche das Abendmahl Euchariſtie nennt n dem Dankgebete, ſo kommt, wie wir ſehen werden, ganz beſo ders der Inhalt deſſelben in Betracht. Auch würde man gera von Paulus, der bei den Einſetzungsworten εὐχαριστήσας ἡ εὐχαριστία erwarten. Dazu kommt endlich, daß, wie ſchon Ca vin gegen Erasmus, der dieſe Auslegung im Reformation zeitalter vertritt, bemerkt hat, die Konſtruktion von εὐλογεῖν mit im Sinne von Danken ſchwierig und gezwungen iſt.

Am gewöhnlichſten heißt εὐλογεῖν im N. T. ſegnen, εὐλογία der Segen. Gegen die Auslegung: Der Kelch des Segens welchen wir ſegnen, kann kein ſprachlicher Einwand gemach werden. Die Menge von Fragen, welche Schulz gegen die ſach liche Zuläſſigkeit derſelben erhoben hat (S. 197.), ſchlägt die ein Thatſache nieder, daß nach der rabbiniſchen Tradition der drit Becher, welcher den Genuß der Speiſen beſchloß, der Beche des Segens (כּוֹס הַבְּרָכָה) hieß. „Wenn das Mahl beendig war, ſo gab der Hausvater dadurch das Zeichen zum Aufhören daß er das letzte Stückchen Fleiſch vom Paſſahlamm aß. Nu durfte Niemand mehr etwas von den Speiſen genießen. De Hausvater wuſch ſich die Hände und ſprach ein Dankgebet fü die genoſſenen Speiſen; dann miſchte er den dritten Becher, we cher Becher der Segnung hieß und nach vorangegangener Lo preiſung getrunken wurde (Friedlieb, Arch. d. Leidensgeſch S. 57.)." Den Becher nun, welchen Paulus hier den Becher de Segens heißt, nahm auch Chriſtus nach dem Abendmahle. An dieſer geſchichtlichen Beziehung erklärt ſich unſer Ausdruck vo kommen, wie es auch die herrſchende Anſicht der Ausleger iſ Wozu aber noch der Zuſatz: welchen wir ſegnen? Wenn di Ausdruck Becher des Segens aus dem Paſſahmahle herübe genommen worden iſt, ſo iſt dieß eben nicht von Paulus geſchehen ſondern vom kirchlichen Sprachgebrauche. Dieß iſt ein vieldeutig Ausdruck. Paulus giebt ihm durch jenen Relativſatz eine näher Beſtimmung. Der Abendmahlskelch heißt Kelch des Segens, ſofer er geſegnet wird. Was heißt hier ſegnen? Ohne Zweifel, w Theophylaktus ſchon auslegt: Dem Becher die Weihe zu sein Abendmahlsbeſtimmung ertheilen (ὃ εὐλογοῦντες κατασκευάζομεν

Die Abendmahlsbeſtimmung des Kelches iſt, die Gemeinſchaft des Blutes Chriſti zu ſein. Der Segen iſt es alſo, welcher den Kelch zu dem macht, was ihm Paulus hier zuſchreibt. Der Segen muß alſo das Wort enthalten haben, welches die höhere Bedeutung des Kelches wirkt, was nur das Wort Chriſti ſein kann, von dem unſer Vers eine Paraphraſe iſt. Daß es das Wort Chriſti iſt, wodurch in die Elemente höherer Inhalt kommt, ſpricht die alte Kirche (beſonders Juſtinus, Irenäus, Origenes) beſtimmt aus. Dieß Wort war der Weſensinhalt des Dankgebetes, von welchem die Elemente den Namen Euchariſtie empfingen. Und ſo mögen ſchon im apoſtoliſchen Zeitalter in Form eines Dankgebetes die Einſetzungsworte über die Elemente geſprochen worden ſein. Beſteht alſo das Segnen in der Weihe, welche die Elemente durch das Wort empfangen, ſo hat es die Analogie des Paſſahmahles und der Einſetzung des Abendmahles für ſich und iſt durch das älteſte Zeugniß über die Abendmahlsfeier nahe gelegt, daß Einer, naturgemäß ein amtlich Berufener, dieß Wort der Weihe ausſprach.[1] Er that es aber mit dem Amen der Gemeinde: daher *εὐλογοῦμεν*.

Wenden wir uns nun zu dem das Brot näher beſtimmenden Relativſatze *ὃ κλῶμεν*. Der Ausdruck Brot brechen ſteht im N. T. öfter vom Hausvater, welcher das Brot zum Genuſſe vorbereitet (Matth. 14, 19. 15, 36. Mark. 8, 6. 19. Luk. 24, 20. 35. Apoſtg. 20, 7 ff. 27, 35.). In dieſem Sinne brach Chriſtus beim Abendmahle das Brot, wie es durch die Sitte gegeben war beim Paſſahmahle (Friedlieb a. a. O. S. 56.). So ſteht vom Liebesmahle und dem mit ihm verbundenen Abendmahle der Geſammtausdruck Brechen des Brotes (Apoſtg. 2, 42. 46. 20, 27.). Paulus übernimmt bei dem Liebesmahle Apoſtg. 20, 7 ff. die Stelle des Hausvaters (V. 11.). Wahrſcheinlich erklärt ſich der Geſammtausdruck Brot brechen vom Abendmahle. Weil das Abendmahl

1. Juſtinus ſagt a. a. O.: *Προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος· καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει, καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται... εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ ἐπευφήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ, οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος, καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσιν.*

doch die eigentliche Substanz des Liebesmahles war (1 Kor. 11, 20. so gab das Brot, welches somit die Hauptspeise war, dem Ga zen den Namen. Wie Becher des Segens ein usueller Ausdru war, so bezeichnete das Brechen des Brotes eine charakteristisch Seite des Abendmahles. Warum ward indeß beim Abendmah das Brechen so accentuirt? Schon beim Passahmahle war da Brechen der Akt der Weihe, der zugleich eine symbolische Bede tung hatte (Friedlieb a. a. O.). Beim Abendmahle brach Chri stus das Brot unter Dankgebet (Paulus und Lukas: εὐχαριστή σας ἔκλασε, Matthäus und Markus: εὐλογήσας ἔκλασε). Wen bei jedem Mahle der Hausvater das Brot dadurch, daß er e brach, zum Genusse bestimmte, so gab Christus dem Brote dadurch daß er es unter Gebet brach, um so mehr seine höhere Bestim mung, als das Brechen des Brotes Symbol des zu brechende Leibes war. Das Brechen des Brotes ist also die Weihe de selben zu seiner Abendmahlsbestimmung, vollkommen parallel den Segnen des Bechers. Daß dieß nicht von der ganzen Gemeinde sondern von Einem geschah, den sein Amt zur Stelle des Haus vaters berechtigte, sehen wir aus Apostg. 20, 7. Dieß wirft ei neues Licht auf das, was wir vorhin von der Weihe des Kelche sprachen. Der wahre Hausvater, welcher für alle Zeiten die Mahl ausrichtet, ist Christus. Er hat das Amt die Elemente z weihen seiner Kirche überlassen. Uebt es nun Einer, so thut e die Kirche in ihm. Daher κλῶμεν.

2. Der gesegnete Kelch ist die Gemeinschaft des Blute Christi, das gebrochene Brot die Gemeinschaft des Leibe Christi. Κοινωνία hat von der Grundbedeutung Gemeinschaft au im N. T. einen dreifachen Sinn. Es heißt Mittheilung (Röm 15, 26. Hebr. 13, 16.), christliche Darreichung, so daß der Genitiv den Gegenstand der Darreichung bezeichnet; es heißt Gemein leben, in welchem Jemand steht (Apostg. 2, 42. Gal. 2, 9. 1 Joh 1, 3. 6. 7., am natürlichsten auch 2 Kor. 13, 13. Phil. 1, 5. 2, 1.) so daß der Genitiv das Element, die Substanz dieses Gemein lebens ausdrückt; es heißt Gemeinschaft mit etwas (1 Kor. 1, 9. 2 Kor. 8, 4. Eph. 3, 9. Phil. 3, 10. Phil. 6.), so daß der Genitiv das Objekt bezeichnet, mit dem man in Verbindung tritt. Die erste Bedeutung haben Luther, neuerdings Kling und Bill-

roth angenommen: Das Brot ist die Darreichung des Leibes, der Kelch die Darreichung des Blutes. Die zweite Bedeutung behaupteten Erasmus und Zwingli, indem sie den Leib Christi von der Kirche verstanden. Für das Blut schlugen Schulz und Schultheß: Blutsverwandtschaft mit Christo vor. Aber wenn diese Auslegungen scheinbarer wären als sie sind, so würden sie schon deshalb unzulässig sein, weil sie den Zusammenhang nicht beachten. Der Apostel vergleicht das Abendmahl mit den Opfermahlen der Juden und Heiden. Sehet das Israel im Fleische an: sind nicht die, welche das Opfer essen, Genossen (κοινωνοί) des Altars? Weil, was die Heiden opfern, sie den Dämonen opfern, und nicht Gott, so will ich nicht, daß ihr Genossen (κοινωνοί) der Dämonen seid. Die Genossenschaft des Altars der Götter fordert für unsere Stelle eine Genossenschaft des Leibes und Blutes in dem Sinne, daß Leib und Blut das sind, womit wir in Genossenschaft, in Verbindung treten, also in der dritten Bedeutung. Was soll nun heißen: der Kelch ist die Gemeinschaft mit dem Blute Christi? Dort sind die Subjekte der Gemeinschaft Menschen. Die das Opferfleisch Genießenden treten in Verbindung mit dem Altar, den Göttern. Wodurch? Offenbar: durch das Opferfleisch. Nach V. 21.: Ihr könnt nicht zugleich trinken des Herrn Kelch und der Dämonen Kelch; ihr könnt nicht zugleich theilhaftig sein des Tisches des Herrn und des Tisches der Dämonen: entspricht der Kelch des Abendmahles dem Opfertranke, das Brot des Abendmahles dem Opferfleische. Sind nun das Opferfleisch und der Opfertrank die Medien der Gemeinschaft mit dem Göttlichen, welchem sie gelten, so sind wir berechtigt, κοινωνία auszulegen: Medium der Gemeinschaft (wie die alten Dogmatiker) oder id, per quod fit communio (Grotius), eine Erklärung, die auch neuerer (keinesweges nur konfessionell gesinnter) Ausleger (de Wette, Fritzsche, Meyer u. A.) Zustimmung hat. So hat schon Ignatius ausgelegt, wenn er unverkennbar im Anschlusse an unsere Stelle Phil. c. 4. sagt: — καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος, was doch nicht anders verstanden werden kann als: um uns zu vereinigen mit dem Blute Christi. Belege für diese Art von Metonymie giebt Rodatz (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1844. H. 1. S. 131 ff.). Der gesegnete Kelch also ist das,

was uns in Verbindung ſetzt mit dem Blute Chriſti. Man ſagt auch hier: Blut ſteht für Tod, indem man ſich auf die Opferbeziehung, in welche das Blut hier geſtellt wird, beruft. Will man aber den Leib Chriſti auch in Tod auflöſen? Dieß iſt doch offenbar unzuläſſig. Uebrigens iſt, wie im zweiten Kapitel ſchon entwickelt worden iſt, hier nicht von Sündopfern, ſondern von Friedensopfern die Rede, ſo daß Leib und Blut Chriſti als Träger des Lebens in Betracht kommen. In keiner Weiſe kann Leib und Blut = Tod ſein. Wenn bei den Opfermahlen der Juden und Heiden Fleiſch und Trank das Medium iſt, welches mit dem Göttlichen, mit dem Altar und den Göttern in Verbindung ſetzt, ſo iſt das Höhere, womit Brot und Wein verbinden, Leib und Blut. Parallel ſteht alſo bei den Opfermahlen der Juden der Altar (θυσιαστήριον) dem Leibe und Blute. Der Altar iſt nach 2 Moſ. 20, 21 ff. die Stätte, wo ſich Gott offenbart, wo er in Verbindung tritt mit ſeinem Volke, welches im Opfer ſich naht, mit ihm in Verbindung zu treten. Es ſcheint alſo, als ob man im Altar nur einen abſtrakten Ausdruck habe für Gott, wie es bei den Heiden geradezu heißt: Genoſſen der Götter oder Dämonen (de Wette). Aber die Gemeinſchaft, in der Gott mit Israel ſtand, war eine bundesökonomiſch geordnete. Nur durch den Altar vermittelte ſich das Volk mit Gott und Gott mit dem Volke (Olshauſen, Meyer). Paulus unterſcheidet alſo im Opfermahle der Juden das Fleiſch, welches, an und für ſich betrachtet, bloßes Fleiſch iſt, von der himmliſchen Kraft, Gemeinſchaft zu wirken mit dem am Altare ſich mit ſeinem Volke ſakramental in Verbindung ſetzenden Bundesgott, welche es als Opferfleiſch hat. Wie das geweihte Fleiſch Medium iſt der ſakramentalen Bundesgemeinſchaft, ſo vermittelt das geweihte Brot die Gemeinſchaft mit dem im Leibe Chriſti ſich uns mittheilenden göttlichen Leben.

Iſt dieſe Gemeinſchaft nun eine reale, oder eine bloß ſymboliſche? Unſere Worte ſind eine Paraphraſe der Einſetzungsworte. Hat ſich uns ergeben, daß dort die ſymboliſche Auslegung unzuläſſig iſt, ſo iſt die Frage ſchon damit erledigt. Wir haben geſehen, wie in dieſer Paraphraſe die Veränderung des Subjektes auch eine Veränderung des Prädikates nach ſich ziehen mußte.

Das Brot ist nicht Leib, sondern Medium, Träger, Gemeinschaft des Leibes. In einer Umschreibung erwartet doch Jeder eigentliche Ausdrücke. Bei einer nur symbolischen Präsenz des Leibes und Blutes Christi bedurfte es dieses Hilfsausdruckes nicht: Brot und Wein sind Leib und Blut, eben weil sie es nicht wirklich sind. Weil das dieß der Einsetzungsworte nicht bloß Brot und Wein ist, sondern wesentlich Leib und Blut, bedurfte es, wenn Paulus die bloßen Elemente zu Subjekten machte, eines besonderen Wortes, das die Verbindung, in welcher im Abendmahle die Elemente mit ihrem himmlischen Inhalt stehen, ausdrückte. Und man sehe doch nur auf den Zusammenhang. Der Apostel will beweisen, daß Opferfleisch essen nicht eine gleichgiltige Sache sei. Ist auch der heidnische Gott nicht der wahre Gott, setzt auch das heidnische Opfermahl nicht in wirkliche Gemeinschaft mit dem wirklichen Gott, so liegt doch in ihm eine dämonische Kraft. Diese Kraft des heidnischen Opfermahles erläutert der Apostel aus der Kraft des jüdischen, in Verbindung mit dem Altar zu setzen. Hier ist doch unfehlbar die Gemeinschaft nicht eine symbolische, sondern eine reale. Die Realität der Lebensgemeinschaft mit dem Göttlichen beim Opfermahle fordert durchaus eine reale Gemeinschaft mit Leib und Blut des Herrn. Und zwar um so mehr, als der Apostel nicht, wie wir, von der Realität der Gemeinschaft mit dem Göttlichen beim Opfermahle ausgeht, um die Realität der Abendmahlsgemeinschaft zu erweisen, sondern umgekehrt. Die ganze Beweisführung des Apostels sinkt in nichts zusammen, wenn Brot und Wein bloße Symbole der Gemeinschaft mit Leib und Blut sind. Dieß haben auch unter den Neueren Olshausen, Rodatz (a. a. O.), Osiander mit mehr oder weniger Entschiedenheit anerkannt. Und so wäre uns denn in dieser Stelle ein festes apostolisches Zeugniß geworden für unsere d. h. die lutherische Auslegung der Einsetzungsworte. [1]

1. Die Calvin'sche Auslegung (Ex circumstantia loci judicare licet, κοινωνίαν sanguinis esse societatem, quae nobis est cum Christi sanguine, dum simul omnes nos in corpus suum inserit, ut vivat in nobis et nos in ipso. Jam vero quod vocatur calix communionis, figuratam loquutionem esse fateor: modo non tollatur figurae veritas: hoc est, modo res quoque ipsa adsit, nec minus sanguinis communionem *anima* percipiat, quam ore vinum bibimus) ist ein trauriges Beispiel, in welchen Windungen und Krümmungen ich dieser große Exeget ergehen konnte, wo ihm das Wort zu stark war. „Ganz

3. V. 17. *Ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν.*

Den Zusammenhang dieses Verses mit dem vorigen bestimmt eine Anzahl Exegeten so, daß sie in V. 17. den Grund von V. 16. ausgesprochen finden. Und zwar übersetzen einige: Denn ein Brot, (d. h.) ein Leib sind wir die Vielen (Zwingli, Schulz,

---

verwerflich sind die rationalistischen Deutungen des σῶμα auf die Gemeine Christi, seinen idealen Leib, nach Rosenmüller, Schultheß, des αἷμα auf Abstammung im geistlichen Sinn, Art und Geist, des σῶμα καὶ αἷμα auf die ganze sittliche Persönlichkeit und Eigenthümlichkeit Christi (nach Pott), lauter Ausflüchte, wodurch die so nahe liegende Beziehung auf Christum, den für uns Geopferten, vernichtet wird (Osiander S. 448.)." Die Behauptung von Olshausen, daß die calvinische Abendmahlslehre sich mit dieser Stelle noch vertrüge, hat Rodatz mit Recht (a. a. O. S. 42.) in ihrer Grundlosigkeit dargestellt. Meyer erklärt, daß hier nicht von einer symbolischen, sondern einer wirklichen Gemeinschaft die Rede sei. „Was für eine Participation es aber sei, gehörte Paulo nicht hieher, weil es ihm hier bloß auf die κοινωνία ankam, nicht auf ihre Natur, welche bei den verschiedenen Analogis (V. 18. 20.) verschieden war. Aus u. St. kann daher nicht erwirt werden, ob Paulus eine irgendwie reelle, wohl gar materielle, oder aber eine ideale Participation am Leibe und Blute Christi im Abendmahle gedacht habe. Wohl aber erhellt aus 11, 24. 25., daß Paulus keine andere als die letztere verstehen konnte, weil bei der Einsetzung des Abendmahles der Leib Christi noch nicht getödtet war und sein Blut noch in seinen Adern floß." Diese ideale Participation muß ich mit Rodatz (a. a. O. S. 35 ff.) durchaus für eine unhaltbare erklären, wenn Meyer doch sowohl Leib und Blut Christi als die Gemeinschaft eigentlich nimmt. „Die Beschuldigung, daß eine ideale Participation an dem wirklich getödteten Leibe und vergossenen Blute Christi ein logischer Widerspruch sei (Rodatz), übersieht, daß der inneren Aneignung auch das materielle Gebiet nicht entzogen ist. Die mystische Gemeinschaft kann sich auf ein materielles Objekt beziehen, ohne eine symbolische Vermittelung auszuschließen, in welcher signatum non cum signo, sed nobiscum unitur (Voss. d. bapt. p. 11.)." Wenn Brot und Wein, wie Meyer zugesteht, in Verbindung setzen mit Leib und Blut Christi, welcher Art diese Verbindung auch sei, so entsteht eine wirkliche, reelle Verbindung, nicht eine ideale. Meyer will nun wohl sagen: eine spirituelle nach calvinischer Art. Hier muß er aber einmal bedenken, daß Paulus von den Opfermahlen der Juden und Heiden nicht sagt, daß sie mit der Leiblichkeit des Göttlichen in Verbindung setzen, zweitens daß der Ausdruck Gemeinschaft des Leibes und Blutes jedenfalls ein Ineinander des Leibes Christi und des Brotes aussagt, eine Leiblichkeit aber, die sich durch ein leibliches Medium dem leiblichen Genusse vermittelt, wohl dem Geiste zu Gute kommen kann, nicht aber eine spirituelle Gemeinschaft motivirt. Beachtenswerth ist das Zugeständniß Osiander's, eines offenbar weitkirchlichen Theologen: „Die Stelle ist von den drei kirchlichen Theorien einer realen Gegenwart im Abendmahle benutzt worden und läßt sich in ihrer Simplicität bis auf einen gewissen Grad von allen benutzen; doch schließt der Begriff der Gemeinschaft, scharf gefaßt, den der realen Verschiedenheit der verbundenen Elemente noch ein und den der Vermischung und Verwandlung aus; der strengen Formelsprache des lutherischen Lehrbegriffs in, cum et sub schließt sich der Begriff am nächsten an."

haufen); andere: Denn ein Brot iſt es, ein Leib ſind die Vielen, d. h. denn dadurch, daß ein Brot im Abendmahle ſen wird, bilden wir Chriſten, obgleich wir viele Individuen zuſammen einen (ethiſchen) Leib (Meyer, de Wette). erſte Auslegung iſt aus auf der Hand liegenden, ſchon ſatt-entwickelten Gründen (Rodatz, Oſiander) unhaltbar. Die e macht zunächſt den Eindruck des Künſtlichen. Hebt ſie einer die aſyndetiſche Stellung dieſes Verſes nach der gewöhnlichen rung, ſo erzeugt ſie anderſeits ein Aſyndeton, für welches zewiß kein Beleg bei Paulus findet, zu deſſen Härte der Nachſatz ein ſeltſames Widerſpiel bildet. Und wie kann inheit des Leibes-Chriſti, die durch die Einheit des Brotes ſtellt oder auch erzeugt iſt, ein Grund ſein für den Genuß Leibes Chriſti? „Dieſe Einigung zu einem Leibe durch den ß des einen Brotes könnte nicht ſein, wenn dieſer Genuß die κοινωνία des Leibes Chriſti wäre, welches eben das ns des einen Leibes iſt. Der Beweis geht ab effectu en der Genuß des einen Brotes an und für ſich nicht kann) ad causam (welche nur darin liegen kann, daß die-enuß die Gemeinſchaft des Leibes Chriſti iſt). Dieſe Argu-tion aber enthält nicht eine logiſche Umkehrung (Einwand Rodatz), ſondern ſowohl die Wirkung als auch die Urſache e, je nach dem Bedürfniſſe, aus dem chriſtlichen Bewußtſein Prämiſſe geſetzt werden. Eine ähnliche Argumentation ab u ad causam ſ. 12, 12. (Meyer).“ An und für ſich kann ſich denken, daß der Apoſtel aus der Einheit des Leibes ti, welche die Chriſten bilden, auf die Realität des Leibes ti, welchen ſie im Abendmahl empfangen, habe ſchließen kön-indem wir nicht weiter unterſuchen wollen, wie dieß Meyer jener „idealen Participation“ zu beſtreiten gedenkt. Allein ſoll denn die Einheit des Brotes? Wie man auch V. 17. gen mag: ſo viel iſt ſicher, daß Paulus die Einheit der e aus dem Genuſſe des einen Brotes begründen will. n ich nun zugeſtehen will, daß Brot hier das einſchließt, Gemeinſchaft es iſt, nämlich den Leib Chriſti, ſo würden einen Grund haben, den der Apoſtel mit dem zu Begründen-(V. 16.) weiter begründen muß. Nein, wagen wir lieber für

einen Gedanken, der ohne Zweifel ein Seitengedanke in dieſe Stelle iſt, mit dem der Apoſtel nichts weiter begründen will, ein praktiſches Korollar, eine Beziehung, die nicht weiter verfolgt wird, ein grammatiſches Aſyndeton, als daß wir dem Apoſtel ein ſolches Gedankengewirr anmuthen. Wir überſetzen alſo mit bewährten Auslegern (Calvin, Bengel, Rückert, Rodatz u. A.): Weil es ein Brot iſt, ſo ſind wir die Vielen ein Leib. Auf den erſten Blick ſcheint dieſer Schluß von der Einheit des Brotes auf die Einheit des Leibes eine Kombination heterogener Art zu ſein. Die Einheit des Brotes ſtellt die Einheit des Leibes Chriſti dar, wie das Gebrochenſein des Brotes die Auflöſung des Leibes Chriſti (S. 102.). Wie kann nun dieß Symbol der Einheit des Leibes Chriſti (im eigentlichen Sinne) die Einheit des Leibes Chriſti d. h. der Kirche begründen? Der Apoſtel zieht eine Uebergangslinie in dem Zuſatze: denn wir genießen von einem Brote. Alſo nicht das eine Brot an und für ſich, ſondern der Genuß des einen Brotes, der gemeinſame, begründet die Einheit der Kirche. Die vielen Genießenden, welche vor dem Genuſſe ſchon als Chriſten in Gemeinſchaft ſtehen (*οἱ πολλοί* und nicht *πολλοί*), werden durch das eine Brot, welches ſie gemeinſam genießen, ein Leib. Gemeinſamer Genuß eines Lebenselementes vereinigt immer die Genießenden unter ſich, wie die von Grotius aus Diogenes Laërtius beigebrachte Stelle: *ἐφ' ἕνα ἄρτον οἱ πάλαι τῶν φίλων ἐφοίτων, καθάπερ καὶ οἱ τῶν βάρβαροι· κ. τ. λ.* ausſagt. Eine alſo begründete Einheit mag man mit Grotius beſtimmen: Omnes nempe, qui eidem mensae sacrae pariter accumbimus, et unam facimus *φρατρίαν*, quae *φρατρία* totius ecclesiae gerit imaginem. Aber die Gemeinſchaft des Leibes Chriſti iſt ein zu beſtimmter, zu ſtarker, zu realer Begriff für ſolch eine Wendung. Warum, fragt man ganz natürlich, ſetzt denn der Apoſtel das, was die Genießenden zu einem Leibe macht, nicht in den Leib Chriſti, deſſen Gemeinſchaft das gebrochene Brot iſt? Die Stelle Eph. 5, 30.: *Ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ*, ſie mag auf das Abendmahl ſich beziehen oder nicht, ſagt aus, daß die Einheit des Leibes Chriſti d. h. der Kirche wurzele in der Einheit mit dem verklärten Leibe Chriſti. Somit wäre der

Gedanke, daß der Genuß des himmlischen Leibes Christi die Vielen zu einem Leibe zusammenschließe, im Geiste des Paulus. Im unmittelbaren Anschlusse an eine Stelle, in welcher das Brot die Gemeinschaft des Leibes Christi genannt wird, in einer Stelle, wo nicht das Brot an sich, sondern der Genuß des Brotes als das die Einheit Begründende bezeichnet wird, dürfen wir Brot synekdochisch nehmen für das, dessen Träger es ist. Der Genuß des geweihten Brotes, von dem doch hier die Rede ist, schließt den Leib Christi ein. Paulus setzt wahrscheinlich Brot, weil die Einheit des verklärten Leibes Christi sich nur in seinem Symbole und Träger für die Anschauung darstellt. Für einen Schluß aber, der zugleich eine Ermahnung in sich schließt, die besonders in der korinthischen Gemeinde nöthig war, ist eine Thatsache der Anschauung immer eine erwünschte Prämisse.

Der Apostel Paulus hebt hier eine Seite des Abendmahles hervor, die für den Begriff desselben von hoher Wichtigkeit ist. Das Abendmahl, wesentlich Vereinigung mit Christo durch dessen Leib und Blut, ist auch ein Akt der Vereinigung der Genießenden unter sich, ein Mittel der Einheit des Leibes Christi: Kommunion.

4. An die Auslegung von 1 Kor. 10, 17. schließt sich am sachgemäßesten die Frage, ob die schon berührte Stelle Eph. 5, 29—32. einen Anklang an das Abendmahl enthalte. Daß man diese Frage aufwerfen kann, mag denen, welche dieß von vorn herein für eine mystisch-orthodoxe Grille zu halten geneigt sind, der Umstand sagen, daß schon Irenäus (adv. haer. V. 2, 3.), Theodoretus und Theophylaktus, nicht bloß Calov, sondern auch Calvin und Grotius, unter den Neueren neben Harleß, Olshausen, Delitzsch u. A. auch Holzhausen eine Beziehung auf das Abendmahl in dieser Stelle gefunden haben.

Das Verhältniß des Mannes zum Weibe vergleicht der Apostel mit dem Verhältnisse Christi zur Gemeinde. Christus ist das Haupt der Gemeinde. Wie ihm die Gemeinde unterthan ist, so sollen die Weiber den Männern gehorchen. Aber nicht in selbherrischer Genügsamkeit steht Christus über der Gemeinde. Das Haupt bestimmt zwar den Leib, ist aber nicht ohne den Leib, hat am Leibe seine nothwendige Ergänzung, bildet einen Organismus

mit dem Leibe. So soll der Mann denn, indem er das Wei durch seinen Willen bestimmt, in ihr sein anderes Ich, seinen Leib lieben. So selbstlos ist die Liebe Christi gewesen, daß e für die Gemeinde sich in den Tod gegeben hat, und so heilig daß er nur das wahre Ich der Gemeinde sucht, ihre Heiligung Die Taufe ist das Brautbad, durch welches Christus kraft seine in den Tod gegangenen Liebe seine Erkorene reinigt, daß sie vo ihm dem Heiligen dastehe eine Heilige. Also sollen auch di Männer ihre Weiber lieben als ihre eigenen Leiber. Wer sein Weib liebet, der liebet sich selbst (V. 28.).

V. 29. *Οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν ἀλλ' ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν·*

V. 30. *Ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ.*

V. 31. *Ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.*

V. 32. *Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.*

Im Allgemeinen muß noch bevorwortet werden, daß, wenn der Apostel durch das Verhältniß Christi zur Gemeinde eigentlich das eheliche Verhältniß beleuchten will, er doch auch zugleich jenes Verhältniß durch dieses in ein helleres Licht setzen will. Beide Verhältnisse sollen wechselseitig auf einander ihre Schlaglichter werfen. Wir haben also eigentlich eine Parallele: eine Darstellungsform, welche der verstandesfeine, elastische, tief kombinatorische Geist des Apostels liebt. Die in Parallele gesetzten Verhältnisse werden durch ein gemeinsames Bild, das Verhältniß des Hauptes zum Leibe, kombinirt. Wie der Mensch durch den Naturzug getrieben wird, seinen Leib zu nähren und zu pflegen (eigentlich wärmen), so soll der Mann auch für das Weib, die sein Leib ist, in jeder Weise sorgen. So nährt und pflegt Christus ja auch seine Gemeinde. Was der Mensch als Naturwesen im Naturzuge für seinen Leib thut, was das Haupt der Kirche in

göttlicher Naturnothwendigkeit für seinen Leib thut, das soll der Mann mit einer durch den Geist Christi verklärten Naturliebe für sein Weib thun. Da das Gleichniß des Nährens und Pflegens in seiner Anwendung auf die Ehe nicht bloß auf die leibliche Fürsorge des Mannes zu beschränken ist, so, scheint es, kann es auch bei Christo von der geistlichen Pflege verstanden werden. Jedenfalls aber erscheint die Liebe des Hauptes zu seiner Gemeinde nun in einer neuen Gestalt. Vorher war sie grundlegend, erzeugend. Jetzt ist sie erhaltend. Zunächst muß indeß erinnert werden, daß das Nähren und Pflegen Christi nicht als Deutung jenes leiblichen Nährens und Pflegens dasteht, sondern im Anschlusse an dasselbe (καθώς καί), und zwar so, daß es aus eben dem Satze, in dem es leiblich steht, supplirt werden muß, was beides naturgemäß — nothwendig wollen wir nicht sagen — auch an ein leibliches Nähren und Pflegen denken läßt. Ferner muß, um über die Qualität dieses Nährens zu entscheiden, vor Allem erwogen werden, in welcher Qualität die Kirche Christo gegenübersteht. Dieß sagt V. 30. deutlich. Weil wir Glieder seines Leibes sind, von seinem Fleisch und von seinem Bein. Leib Christi ist der bekannte Ausdruck, den Delitzsch in seinen vier Büchern von der Kirche mit Recht als die Grundbestimmung des N. T. über das Wesen der Kirche dargestellt hat. Ohne Frage ist dieser Leib nicht identisch mit dem verklärten Leibe Christi (Phil. 3, 21.). Ist nun Leib Christi ein metaphorischer Ausdruck für Kirche: „Was für ein Gedanke," ruft Harleß mit Recht aus, „Christus liebt seine Gemeinde, denn wir sind Glieder seiner Gemeinde!" Und doch können wir unmöglich sagen, daß die Gläubigen wirkliche Glieder des verklärten Leibes Christi sind. Leib Christi muß mehr sein als ein bloß metaphorischer Ausdruck und doch nicht der verklärte Leib Christi. Der Apostel fügt hinzu: von seinem Fleisch und von seinem Bein. Diese Worte sind aus 1 Mos. 2, 24. Adam nennt das Weib, das wirklich aus seinem Leibe geschaffen ist, Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch. Der Sinn unseres Verses also wäre: Wir sind Glieder eines Leibes, welcher seinen Entstehungsgrund in Christi Leibe hat. Wie das Weib nicht denselben Leib hatte, welchen der Mann, so ist auch der Leib der

Kirche nicht identiſch mit dem wirklichen Leibe Chriſti; wie aber der Leib des Weibes aus dem Leibe des Mannes gemacht war, ſo liegt dem Leibe der Kirche der wirkliche Leib Chriſti zu Grunde. Wiefern aber iſt denn der Leib der Kirche aus dem Leibe Chriſti? Die Erklärung, daß wir von Chriſti Fleiſch ſind, weil er unſer Fleiſch annahm (Auguſtinus u. A.) iſt ſo offenbar verkehrt, die von ſeinem die Kirche gründenden Tode (Calov, Grotius u. A.) ſo ſprach- und ſachwidrig, die gewöhnliche von „der geiſtigen Geneſis aus Chriſto“ (Chryſoſtomus, Calvin, Bengel, Meyer, de Wette u. A.) ſo vag, dem Citate ſo wenig entſprechend, dem σάρξ nicht minder als dem σῶμα entgegen, daß wir nur die wörtliche, einfache, dem Zuſammenhange allein gemäße, nach der der Leib Chriſti wirklich vom Leibe Chriſti iſt (Harleß, Olshauſen), für berechtigt halten können. So läßt ſich auch jene Frage, wiefern σῶμα mehr als Metapher und doch nicht der wirkliche Leib Chriſti ſein kann. Chriſti wirklicher Leib iſt vom heiligen Geiſte gebildet worden. Wo der Geiſt Chriſti iſt, iſt Chriſtus, welcher der Geiſt iſt (2 Kor. 3, 17.). Wenn ſchon der Geiſt Chriſti ausgegangen iſt von ihm, ſo bleibt er doch in Lebenseinheit mit Chriſto. Was der Geiſt Chriſti durchdringt, wird ebenſomit in Lebenseinheit mit Chriſto geſetzt (Joh. 14, 16 ff. Joh. 17, 20 ff. Röm. 8, 9.). Iſt nun die Kirche ein Organismus, deren Lebensagens der Geiſt Chriſti iſt (m. Lehre vom heil. Geiſte I. S. 91. 92.), ſo ſteht er ebenſomit in Lebenseinheit mit Chriſto. Wie Chriſtus nicht iſt ohne den heiligen Geiſt, ſo iſt er auch nicht ohne Kirche. Wie das Haupt den Leib nur bewegen kann, weil es vom Leibe bewegt wird, ſo hat ſich auch das Haupt der Kirche abhängig gemacht von all den Lebensbewegungen, welche die Kirche durchziehen. Die Kirche iſt der erweiterte Leib Chriſti, in dem derſelbe Geiſt lebt, welcher im wirklichen Leibe Chriſti lebt. Allein nicht bloß der Geiſt Chriſti iſt übergegangen in den Organismus der Kirche, ſondern auch ſein Leib. Die verklärte Leiblichkeit Chriſti iſt nicht minder das Einheitsband der Kirche als ſein Geiſt. Chriſtus geht mit ſeinem Geiſte und mit ſeinem Leibe in den geheimnißvollen Organismus der Kirche ein. So kann denn der Apoſtel ſagen: Die Glieder der Kirche ſind von ſeinem Fleiſch und Bein. Heißt

es nun, daß Chriſtus die Gemeinde nährt und pflegt, weil wir Glieder ſeines Leibes ſind, von ſeinem Fleiſch und von ſeinem Bein: ſo kann nach dem, was der Apoſtel unmittelbar vorher von der inſtinktartigen Liebe, mit welcher der Menſch ſeinen Leib nährt, geſagt hat, das nur heißen: der Grund, aus dem Chriſtus ſeine Kirche nährt, iſt, weil ſie ihm ſo nahe ſteht, wie dem Menſchen ſein Leib, als ein Leib ſeines Fleiſches. So kann man denn nur an ein leibliches Nähren denken, weil eben das zu nährende Objekt eine Leiblichkeit iſt. Der Mann ernährt das Weib, weil es ſein erweiterter Leib iſt: Chriſtus nährt die Kirche, weil ſie ebenfalls ſein erweiterter Leib iſt. Womit aber nährt Chriſtus ſeine Gemeinde? Es liegt ſo nahe zu antworten: Wenn die Leiblichkeit Chriſti das iſt, was die Kirche bedingt, ſo iſt die Leiblichkeit Chriſti auch das, was ſie erhält. Doch hören wir erſt, was Paulus weiter ſagt. Er fährt fort in dem Citate. Um deswillen wird ein Menſch verlaſſen Vater und Mutter und ſeinem Weibe anhangen und werden zwei ein Fleiſch ſein. Weil das Weib von des Mannes Leib iſt, ſo ſetzt der Mann Alles daran, um dieſe Einheit wiederherzuſtellen, um ein Fleiſch mit ſeinem Weibe zu werden. Dieſe Einheit des Fleiſches iſt wohl von dem ganzen ehelichen Verhältniſſe geſagt. Sie kommt aber in der geſchlechtlichen Vereinigung zur höchſten Erſcheinung, gewiſſermaßen zu ihrer ſakramentalen Höhe. Dieß ſpricht nun Paulus (V. 32.) von Chriſto und der Gemeinde. Hatte der vorhergehende V. ausgeſprochen, was die Gemeinde in Beziehung auf das Haupt iſt, ſo ſagt dieſer, was Chriſtus ſeinerſeits thut: daher die Veränderung des ἕνεκεν τούτου der LXX in ἀντὶ τούτου. Der Mann, welcher Vater und Mutter verläßt, kann nur Chriſtus ſein, das Weib die Kirche. Vater und Mutter, die Chriſtus verläßt, können doch nur von der göttlichen Herrlichkeit verſtanden werden, deren ſich Chriſtus begiebt. Wann aber begiebt ſich Chriſtus derſelben? Bei der Menſchwerdung? Da war das Weib noch nicht vorhanden, war erſt zu erzeugen. Das Weib iſt ſchon von Chriſti Fleiſch und Bein, da eben geſagt wird, was dieſer Vorausſetzung gemäß Chriſtus thut. Das Futurum, was allerdings gegen dieſe Auffaſſung ſpricht, hat Meyer betont, um dieſe Vereinigung an das Ende der Dinge zu verlegen. „Im

αἰὼν οὗτος ist Christus noch nicht Ehemann, sondern bis zu Parusie noch Bräutigam der Gemeinde, welche er erst bei d Parusie als gereinigte und geheiligte Braut zur ehelichen Verbi dung sich darstellt." Allein die Darstellung V. 27. ist keine weges erst am Ende der Zeiten zu denken. Die Vereinigun Christi mit seiner Kirche in der Vollendung kann unmöglich al ein opferndes Verzichten Christi auf seine himmlische Herrlichke gedacht werden. Wir sind an ein Verhältniß der Gegenwa gewiesen. Ein großes Geheimniß ist diese Vereinigung. Chr stus, aus dessen Leiblichkeit der Leib der Kirche entstanden is wird unter Verzichtung auf seine göttliche Herrlichkeit eines Le bes mit der Kirche. Diese Vereinigung der Leiber setzt eben zwe Leiber voraus, den Christi und den der Gemeinde. Daß der Lei der Kirche aus dem Leibe Christi hervorgegangen ist, hebt di relative Selbständigkeit des Leibes der Kirche eben so wenig au wie beim Weibe. Die aber aus einander sind, sind für einan der. Man wird also die Vereinigung Christi und der Gemeind in einen Akt setzen müssen, in dem die relative Selbständigke beider Leiber aufgehoben wird, in dem beide einen Leib bilden ein Fleisch, entsprechend dem Gattungsprocesse. Wenn diese Akt nach V. 29. ein Nähren ist, und zwar ein leibliches, hie aber als Vereinigung der Leiber zu einem Leibe dargestellt wird so liegt nahe, daß Christus seine Gemeinde damit nährt, daß e ihr seinen Leib giebt. So sind wir an das Abendmahl gewie sen. Die ebenso absprechenden als wohlfeilen Gegenbemerkunge Meyer's können mich nicht abhalten, mich zu Olshausen's Worten zu bekennen. „Wie Mann und Weib zwar immer eins sind in der Liebe, aber in den Momenten der ehelichen Vereini gung, worin das Specifische der Ehe besteht, in besonderem Sinn ein Fleisch werden; so ist auch die Kirche stets ein Geist mi Christo, dem Haupte des Leibes, aber in den Momenten de heil. Abendmahls feiert die gläubige Seele in ganz besonderem Sinne die Vereinigung mit ihrem Heilande, indem sie sein Fleisch und Blut in sich aufnimmt und damit den Keim des unsterb lichen Leibes, jenes himmlische σπέρμα, das nicht sündigen läß (1 Joh. 3, 9.), aus dem die Pflanze des σῶμα πνευματικόν em porwächst."

Wird 1 Kor. 10, 17. der Leib Christi als das Element betrachtet, welches die Einzelnen, die ihn im Abendmahle empfangen, zum Leibe Christi zusammenschließt, so daß also der Gesichtspunkt von den Einzelnen aus genommen wird, so ist hier das Abendmahl der geheimnißvolle Akt, durch den die Kirche als der Leib Christi in den verklärten Leib Christi zurückgeht, aus dem sie erzeugt ist. Der Leib Christi, welcher aus dem verklärten Leibe Christi ist, und eben deshalb für ihn, geht im Abendmahle in ihn.

Wir fühlen, wie unzureichend und dunkel unsere Erklärung ist. Wenn aber nach des Apostels eigenem Ausspruche hier ein großes Geheimniß vorliegt, so ist gewiß der Ausleger nicht auf rechtem Wege, welcher mit dem Bewußtsein, Alles ausgelichtet zu haben, diese wunderbar tiefe Stelle verläßt.

5. Enthält, wie wir uns überzeugt haben, Eph. 5, 29—32. eine Beziehung auf das Abendmahl, so gewinnen wir eine Stelle, welche das Verhältniß der Taufe zum Abendmahle in's Licht setzt. Entspricht die Taufe der Brautweihe, so das Abendmahl der ehelichen Gemeinschaft. Die Taufe giebt der Kirche die Gestalt, in der sie vor Christo erscheinen kann, das Abendmahl vereinigt sie mit Christo zu einem Leibe. Die Taufe macht, daß die Kirche für Christum ist, das Abendmahl, daß sie in Christo ist. Die Taufe macht die Braut, das Abendmahl das Weib. Es fragt sich nun, ob zu den dieß Verhältniß berührenden Stellen auch 1 Kor. 12, 13. gehört.

Καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες [εἰς] ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν. Unmittelbar vorher ist von den Geistesgaben die Rede, welche ein und derselbe Geist wirkt. Wie ein Leib ist, der doch viele Glieder hat, alle Glieder aber trotz ihrer Vielheit nur einen Leib bilden, so auch Christus. Christus steht offenbar hier für die Kirche, welche eben Christi Leib ist, um die Einheit derselben recht schlagend zu bezeichnen, da Christus nicht getheilt sein kann (1 Kor. 1, 13.). Daß der eine Geist eine Vielheit von Kräften in sich schließt, hebt eben so wenig seine Einheit auf, als die Vielheit der Glieder der Kirche (deren Erbauung ja alle Gaben dienen) die Einheit, in der sie stehen, aufhebt. Alle diese Glieder, aus so verschiedenen Lebensverhältnissen

sie auch hervorgegangen sind, sind eines Leibes. Eines Leibes sind sie geworden durch den einen Geist, in dem sie getauft sind. Nach gewöhnlicher Lesart würde nun das zweite Satzglied lauten: Und Alle sind getränkt worden zu einem Geiste. Allein nach sehr gewichtigen Auktoritäten lesen Lachmann und Tischendorf nicht εἰς ἓν πνεῦμα, sondern nur ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν. Diese grammatisch richtige, aber minder geläufige Lesart hat alle Indicien der Richtigkeit für sich. Sie ist die schwerere; sie erklärt die gewöhnliche (zu der Unkenntniß des Sprachgebrauchs und der Parallelismus führte); sie ist durchaus dem Sinne des Apostels gemäß. Denn dem Apostel war nicht die Einheit des Geistes, sondern des Leibes zu erweisen. Nur der Leib ist das Ziel, der Geist ist das Mittel. So hätten wir also den Satz: Wir sind mit einem Geiste getränkt worden. Wenn bei der Taufe der Geist die immanente Ursache ist, so ist hier der Geist die mitgetheilte Wirkung. Dieses Tränken mit dem Geiste verstehen nun viele Ausleger (Chrysostomus, Oekumenius, Theophylaktus, Rückert, de Wette, Meyer) von der Taufe. Allein einmal begreift man doch nicht, warum der Apostel, nachdem er ohne Bild von der Taufe gesprochen, in einem Bilde noch einmal (da die Modifikation, in der hier Geist steht, nicht in Betracht kommen kann) von derselben dasselbe sagt. Zweitens sind Taufen und Trinken, da sie beide ein flüssiges Medium voraussetzen, wohl verwandte Begriffe, aber nie steht Trinken oder Tränken von der Taufe. Die Citate Joh. 7, 37. Apostg. 2, 17. Röm. 5, 5. u. a. sind unpassend. Und so hat sich denn einer großen Anzahl von Auslegern (schon zu Chrysostomus Zeit die Meisten, Luther und die meisten altlutherischen Theologen, Calvin, Beza, Grotius, neuerdings Olshausen, Osiander) die Deutung vom Abendmahle nahe gelegt. Wendet man (Rückert, Meyer) dagegen ein, daß der Aorist ἐποτίσθημεν gleich dem ἐβαπτίσθημεν einen abgeschlossenen Akt der Vergangenheit bezeichne, nicht also einen immer von Neuem sprudelnden Quell: so ist dagegen im Allgemeinen die Bedeutung des Pflegens welche der Aorist haben kann (Kühner, Gramm. §. 442. 1.) geltend gemacht worden (Osiander). Richtiger antworten wir wohl, daß dem Apostel, welcher das Resultat, daß die Gläubige

ein Leib ſind, auf genetiſchem Wege darlegen will, es darauf ankam, was dazu geſchehen iſt, auszudrücken. Er betrachtet das Getränktwerden als eine abgeſchloſſene That, die eine beſtimmte Wirkung erzielt hat. So ſagt Gregor von Nyſſa (orat. cat. c. 37. ed. Krabinger p. 69.) vom Abendmahle: *Ὡς γὰρ τῷ φθορικῷ πρὸς τὸ ὑγιαῖνον ἀναμιχθέντι ἅπαν τὸ ἀνακραθὲν συνηχρείωται, οὕτως καὶ τὸ ἀθάνατον σῶμα ἐν τῷ ἀναλαβόντι αὐτὸ γενόμενον πρὸς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν καὶ τὸ πᾶν μετεποίησεν.* „Die Idee, daß man im Abendmahle den heiligen Geiſt trinke, iſt unbibliſch (Meyer).“ Aber das Vorbild des Abendmahles, der Trank aus dem Felſen, heißt ja bei Paulus *πόμα πνευματικόν* (1 Kor. 10, 3.), nach Meyer's eigener und richtiger Auslegung, weil dieſer Trank Organ des heiligen Geiſtes war. Daß im Fleiſche und Blute Chriſti der Geiſt es iſt, der lebendig macht, ſagt ja Chriſtus Joh. 6, 63. Nach 1 Kor. 10, 3. konnte Paulus ſo reden, ohne mißverſtanden zu werden. Er hebt aber den Geiſt als den eigentlichen Inhalt der Abendmahlsſpeiſe hervor, weil ihm nämlich darauf ankam, das Mittel, aus dem die Einheit des Leibes Chriſti hervorgeht, zu accentuiren. Die Vielheit der Gnadengaben, welche der eine Geiſt wirkt, entſpricht der Vielheit der Glieder, welche derſelbe Geiſt zur Einheit des Leibes Chriſti verbindet.

6. Unwiderſprechlich iſt die Zuſammengehörigkeit von Taufe und Abendmahl als geiſterfüllter Zeichen der Gnade Gottes in der eben berührten Stelle 1 Kor. 10, 1 ff. ausgeſagt. Den Zuſammenhang, in dem ſie ſteht, haben wir ſchon angedeutet.

V. 1. *Οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν, καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διῆλθον,*

V. 2. *Καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ,*

V. 3. *Καὶ πάντες τὸ αὐτὸ βρῶμα πνευματικὸν ἔφαγον,*

V. 4. *Καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πόμα πνευματικὸν ἔπιον· (ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός·) κ. τ. λ.*

Paulus sieht in der Wolkensäule, unter deren Schutz die Kinder Israel ihren Wüstenzug hielten (2 Mos. 13, 21 ff.), im Meere, das ihren Verfolger vernichtete, um sie zu retten (2 Mos. 14.), also in durch Gottes Gnade den Kindern Israel gewährtem Wunderwasser des Heils, welches das Volk ganz warf auf den Mittler Gottes, auf Moses, ein Vorbild der Taufe; in der Wunderspeise des Manna (2 Mos. 16.), dem Wundertranke aus dem Felsen ein Vorbild der Speise und des Trankes im Abendmahle. Die Schwierigkeit, welche diese Typologie hat, steht im umgekehrten Verhältnisse mit der Sicherheit der neutestamentlichen Erfüllung. Wenn man nämlich wirklich zugestehen müßte, daß Paulus sich künstliche Vorbilder der Taufe und des Abendmahles im alten Bunde geschaffen habe, so müßte ihn der Ausgangspunkt von den neutestamentlichen Gnadenzeichen decken.

Die Vergleichungspunkte der Wolkensäule und des Meeres mit der Taufe sind schon angedeutet worden. Die Wolke und das Meer waren Wunderwasser, welche die Israeliten von ihren Feinden schieden, um sie ganz an den Führer zum Lande der Verheißung zu weisen, wie die Taufe das Abthun des alten Menschen, das Anziehen Christi ist (Röm. 6, 4. Gal. 3, 21.). Daher εἰς τὸν Μωϋσῆν, d. h. zur Hingabe an Moses (2 Mos. 14, 32.). Wenn die Wolke, in der Gott war, die Kraft des heiligen Geistes in der Taufe ausdrückt, so das Meer, welches den Feind tödtet, um die Kinder Israel zu retten, die Wirkung des Taufbades (Theodoretus, Olshausen). Im Vorbilde fallen aber die Momente, welche die Erfüllung vereint, aus einander. Schon diese Zwiespältigkeit des Wunderwassers, die Unmöglichkeit, diese Weihe zu wiederholen, das εἰς τὸν Μωϋσῆν beweisen, daß Paulus, welcher nach Kol. 2, 12. das Vorbild der Taufe in der Beschneidung sah, nicht an eine eigentliche Taufe gedacht hat, sondern sagen will, daß die sakramentale Gnade, welche die Christen in der Taufe erhalten, vorbildlich den Kindern Israel bei ihrem Auszuge aus Egypten unter der Wolke und im Meere geworden sei. So vergleicht Petrus die Taufe mit der Sündfluth 1 Petri 4, 20. 21. Das Manna, welches Gott vom Himmel thauen ließ, das Quellwasser, welches Moses aus dem Felsen schlug, war zunächst übernatürlich mitgetheilte Leibesnahrung. Der göttliche

Urſprung aber ſchließt dem Apoſtel auch einen göttlichen Inhalt ein. Es war geiſtliche Speiſe, geiſtlicher Trank. Geiſtlich kann hier nicht heißen: in höherem, alſo uneigentlichem Sinne; denn das Manna und jenes Felſenwaſſer war wirklich (ἀληθῶς) Speiſe und Trank. Die altlutheriſchen Theologen verſtehen es vom göttlichen Urſprung und der typiſchen Bedeutung. Allein die Stelle Röm. 7, 14. beweist dieſe Bedeutung nicht. Vielmehr haben wir mit Calvin, Bengel, Meyer, Oſiander das Geiſtliche zu verſtehen von dem heiligen Geiſte, mit deſſen Kräften jene Nahrung erfüllt war. Vom Waſſer fügt der Apoſtel erläuternd hinzu: Sie tranken von dem geiſtlichen Felſen, der mitfolgete, welcher war Chriſtus. Das Trinken iſt ohne Zweifel ein leibliches. Aber das leibliche Waſſer hatte einen geiſtlichen Inhalt. Der aber kam von Chriſto, dem geiſtlichen Felſen, der ſie begleitete. Mit Recht hat Oſiander ſich gegen die unzeitige Gelehrſamkeit derer erklärt, welche rabbiniſche Stellen, in denen von einem ambulirenden Felſen gefabelt wird, zur Erläuterung dieſer Stelle brauchen. Es iſt ja von einem geiſtlichen Felſen die Rede. Aber auch die allgemein geiſtige Deutung dieſes Bildes von Schutz und dergl. paßt nicht. Das Waſſer, welches der Stab Moſis aus dem Felſen ſchlug, war, wenn es auch nach der einen Seite natürliches Waſſer war, doch, weil es eben durch ein Wunder gegeben ward, eine übernatürliche Gabe Chriſti, des Bundesengels, der den Zug leitete. Chriſtus war alſo der eigentliche Fels, welcher Waſſer gab. Gab immer von Neuem ein Fels Waſſer, ſo war es nicht die Natur des Felſen, die dieß erzeugte, ſondern der himmliſche Hintergrund dieſes Felſen, die Subſtanz deſſelben, Chriſtus, der jedem Felſen die Kraft Waſſer zu geben von Neuem lieh. Chriſtus war der die Israeliten begleitende Fels. Gab nun dieſer himmliſche Fels natürliches Waſſer, ſo konnte dieß ſeinen himmliſchen Urſprung nicht verleugnen, es trug die geiſtliche Natur Chriſti in ſich, es war geiſtliches, mit dem Geiſte Chriſti erfülltes Waſſer. So war denn auch das Manna geiſtliche Speiſe. Dieß ſcheint nun zu ſtreiten mit den Worten Chriſti Joh. 6, 32. 49., wo Chriſtus zu den Juden ſpricht: Nicht Moſes hat euch das Brot vom Himmel gegeben, ſondern mein Vater giebt euch das Brot vom

Himmel, das wahre (ἀληθινόν), und: Eure Väter aßen das Manna in der Wüste und ſtarben. Dort alſo ſcheint Chriſtus den himmliſchen Urſprung, hier den himmliſchen Inhalt, die lebendigmachende Kraft des Manna in Abrede zu ſtellen. Aber nur eine flüchtige Auslegung kann ſo urtheilen. Der Gegenſatz von ἀληθινός iſt nicht das Gegentheil der Wahrheit, ſondern nur das, was in die Idee nicht aufgeht. Nicht wie Chriſtus iſt das Manna himmliſches Brot. Nicht wie Chriſtus trägt das Manna die den Tod in den Sieg verſchlingende Kraft des Lebens in ſich. Daraus folgt aber nicht, daß dieſe Speiſe nicht auch himmliſchen Urſprungs ſei, nicht auch voll geiſtlicher Kräfte. Etwas, das ſeiner Idee nicht entſpricht, muß doch bis auf einen gewiſſen Grad dieſe Idee in ſich tragen. Das Manna würde gar nicht in Parallele geſtellt werden können mit Chriſto, wenn es nicht mehr wäre als gewöhnliche Speiſe. Der ſakramentale Charakter des Manna iſt auch in der Aufbewahrung deſſelben in der Bundeslade (2 Moſ. 16, 33. vgl. Pſ. 78, 24. 25. Weish. 19, 20.) ausgeſprochen. Der Wundertrank alſo aus dem Felſen, die Wunderſpeiſe des Manna war ein ſakramentales Vorbild des Abendmahles, als ſolches Träger des Geiſtes Chriſti. Wenn es nun heißt, daß Alle (alſo auch die hernach fielen) einerlei geiſtliche Speiſe, einerlei geiſtlichen Trank genoſſen haben, ſo entſpricht dieſe Identität des Objekts der Identität der Subjekte (Alle). Trotz dem, daß Alle dieſelbe ſakramentale Gnadennahrung empfingen, fielen doch Viele. Es iſt ebenſo gegen die Grammatik als gegen den Zuſammenhang, das andere Glied dieſer Identität mit Ratramnus, Calvin und vielen reformirten Auslegern in den neuteſtamentlichen Sakramenten zu ſuchen, wie Calov mit Scharfſinn gezeigt hat. Da Chriſtus damals noch nicht unſer Fleiſch und Blut angenommen hatte, ſo konnte der Apoſtel nicht an einen Genuß ſeines Fleiſches und Blutes denken. Dieß behauptet aber Calvin und die Seinen. Restat alia quaestio: Quum nunc in coena edamus corpus Christi et bibamus ejus sanguinem: quomodo ejusdem spiritualis cibi et potus fuerint participes Judaei, quando nondum erat Christi caro quam ederent? Respondeo, carnem, quae nondum extabat, fuisse nihilominus illis in cibum. — — Haec perceptio opus erat arcanum spiritus sancti, qui sic operabatur,

caro Christi, tametsi nondum creata, in illis foret efficax. Die Juden alſo genoſſen Fleiſch und Blut nur geiſtlich, alſo wie die Chriſten, nur dem Grade nach nicht ſo kräftig: atque id est, quod superius dixi, *plenius* nunc pro mensura revelationis exhiberi nobis Christum. Ueberhaupt ſind die altteſtamentlichen Sakramente nicht qualitativ, ſondern nur quantitativ von den neuteſtamentlichen unterſchieden: Ita in gradu discrimen est duntaxat inter nos et illos: vel (ut vulgo dicunt) secundum plus et minus, quod plenius eadem percipimus nos, quae illi minori modo. Indem alſo Calvin den Genuß des Leibes und Blutes Chriſti bereits den Juden zu Theil werden läßt, was der Natur der Sache nach nur geiſtlich geſchehen konnte, drückt er das Abendmahl der Chriſten zu einem rein geiſtlichen Genuß herab, giebt alſo mit der einen Hand, um mit der anderen zu nehmen, macht das altteſtamentliche Sakrament neuteſtamentlich, um das neuteſtamentliche altteſtamentlich zu machen. Aber richtig iſt und von dieſer Seite bedeutend der Ausſpruch: Nam si Man spiritalis erat cibus, sequitur, non figuras nudas ostentari nobis in sacramentis: sed rem figuratam simul nobis dari. Waren die altteſtamentlichen Vorbilder des Abendmahles Träger des Geiſtes Chriſti: wie kann ihre Erfüllung ein bloßes Zeichen ſein? Dieſem Schluſſe kann nicht widerſprochen werden.

7. Endlich iſt für das Verhältniß des Abendmahles zur Taufe noch 1 Joh. 5, 6—8. zu betrachten.

V. 6. *Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι· καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.*

V. 7. *Ὅτι τρεῖς εἰσιν [οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. Καὶ τρεῖς εἰσιν] οἱ μαρτυροῦντες [ἐν τῇ γῇ]·*

V. 8. *Τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα· καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν.*

Daß die in Klammern geſchloſſenen, ſchon von Luther nicht in die Ueberſetzung aufgenommenen, von den altlutheriſchen Theo-

logen bis auf Bengel vertheidigten Worte unächt sind, ist wohl keinem eines kritischen Urtheils fähigen Theologen der Gegenwart mehr fraglich. In der Auslegung kommt es vor Allem auf eine klare Einsicht in den Zusammenhang an. Johannes hat zuvor von dem Grunde und der Kraft des Glaubens an Jesum Christum, den Sohn Gottes, gesprochen. Nur der hat diesen Glauben, welcher aus Gott geboren ist, und wer diesen Glauben hat, der überwindet die Welt. V. 6—12. weist nun der Apostel auf das Zeugniß hin, welches der Glaube an Jesum Christum hat. Jesus lebte einst auf Erden und lebt noch jetzt im Himmel: einst und jetzt, hier und dort ist er der Sohn Gottes. Das Zeugniß für seine göttliche Vergangenheit kann nur etwas Gegenwärtiges, das Zeugniß für seine göttliche Himmelshöhe nur etwas Irdisches sein. Und doch kann dieß Zeugniß nichts Menschliches sein. Denn das Menschliche kann nicht das Göttliche verbürgen. Johannes nennt das Zeugniß, von welchem er spricht, ein Zeugniß Gottes im Unterschiede von menschlichem Zeugnisse (V. 9.). Dieß Zeugniß ist nun ein dreifaches. Es zeugen das Wasser, das Blut und der Geist. Obgleich dreiartig, ist dieß Zeugniß doch innerlich eins, sofern diese Drei ein und dasselbe aussagen (εἰς τὸ ἓν εἰσιν): die Sohnschaft Christi. Der Geist, welcher zeugt, ist der von Christo gesandte heilige Geist, dessen Amt wesentlich ist zu zeugen (Joh. 15, 26. 16, 14.). Sein Zeugniß aber bedarf keines anderen, weil der heilige Geist als Leben sich selbst bezeugt (Lehre v. heil. Geiste S. 89. vgl. S. 53.). Wenn nun das Zeugniß, von dem hier der Apostel spricht, ein göttliches heißt, an welches der Christ glauben soll (V. 10.), so wird der heilige Geist als eine objektive Existenz betrachtet: das im Reiche Christi objektiv wirkende Leben des heiligen Geistes, wobei wohl ganz besonders an das Amt des Wortes zu denken ist (Joh. 16, 8—11. 2 Kor. 3, 1 ff.). So Gerhard und (nach einem gründlichen Abweis anderer Auslegungen) Calov. Dieses objektive Zeugniß des heiligen Geistes beweist und bewährt sich dem Einzelnen subjektiv in der Kraft des ewigen Lebens, welches es wirkt (V. 11. 12.). Der heilige Geist, der Stellvertreter Christi auf Erden, in welchem Christus ewig gegenwärtig ist, zeugt objektiv in Wort und Kraft, subjektiv im Leben, welches er im Einzelnen wirkt, von der Gött-

lichkeit deſſen, von dem er ausgeht. Es zeugt von Chriſto das Waſſer. Dieß kann nur die Taufe ſein, und zwar nicht die, welche Chriſtus empfing, ſondern die, durch welche er immer von Neuem im heiligen Geiſte die Wiedergeburt wirkt. Die Unhaltbarkeit jeder anderen Auslegung hat Lücke abſchließlich dargethan. Was ſoll nun aber der dritte Zeuge, das Blut ſein? Nach dem Vorgange Calvin's, Beza's und anderer reformirter Ausleger, denen ſich auch Knapp (script. var. arg. p. 155 sq.) anſchloß, haben neuerdings Lücke und de Wette mit allem Nachdruck die Auslegung vom Tode Chriſti geltend gemacht. Dieſe Auslegung gehört zu denen, von welchen man in der That nicht begreift, wie ſie hat ſo allgemein werden können. Mir wenigſtens iſt jedes Organ verſagt, den Sinn dieſer Auslegung einſehen zu können, welche Inſtanzen ich auch in Bewegung ſetze. Erſtlich iſt das Blut ein Zeuge. Wir haben geſehen, daß nur etwas irdiſch Gegenwärtiges hier in Betracht kommen kann. Das iſt die Taufe, das iſt der heilige Geiſt. Wie in aller Welt aber paßt zur Taufe und zum heiligen Geiſt ein Faktum der Vergangenheit? Wenn nur wenigſtens dieſe Ausleger Blut in dem Sinne genommen hätten, den wir oben vindicirt haben: die fortwirkende Kraft des Todes Chriſti, das durch den Tod hindurchgegangene auf ewig ſühnende Leben Chriſti. Dann gewännen wir doch etwas Gegenwärtiges. Aber freilich auch etwas Himmliſches (Hebr. 12, 24.), das ſelbſt des Zeugniſſes bedarf. Zweitens mögen doch dieſe Ausleger aus der Schrift beweiſen, wiefern der Tod Chriſti ein Zeugniß für die Sohnſchaft Chriſti iſt. Sie werden Mühe haben, ſich mit Röm. 1, 4. auseinander zu ſetzen. Drittens was ſoll nun heißen: Chriſtus kam durch den Tod und im Tode? Betont man in ἐλθών den Aoriſt, ſo müßte man das Kommen als eine mit dem Leben Jeſu beſchloſſene Thatſache anſehen. Chriſtus kam zu uns durch das Blut und im Blute: Chriſtus lebte, um für uns zu ſterben, er iſt weſentlich der Gekreuzigte. Zu dieſer Auslegung würde das Kommen durch das Waſſer und im Waſſer noch den erträglichſten Sinn geben, wenn man es (mit Tertullianus, Heumann, Stroth, Lange) von der Taufe, die Johannes an Chriſto vollzog, verſtehen wollte. Dieſe Erklärung iſt aber, wie Lücke und de Wette ſelbſt beweiſen, unzuläſſig.

Dann aber ist das Kommen nicht nur etwas über die Grenzen des Lebens Jesu Hinausreichendes, sondern jenseits derselben erst Beginnendes. Durch und in der Taufe kommt Christus, kann nur heißen: Die Taufe ist das Mittel des Kommens Christi, der Träger des kommenden Christus. Steht also hier αἷμα von dem Fortleben Christi auf Erden, so kann doch Blut unmöglich wieder eine Thatsache des Lebens Jesu bezeichnen. Mindestens müßte Blut die sühnende Kraft des Todes Christi bedeuten. Aber in diesem Sinne ist Blut etwas Himmlisches. Hier aber ist von einem Kommen die Rede, in welchem sich das irdische Leben Christi fortsetzt; von etwas Irdischem, welches Träger Christi ist.

Warum will man nicht an das Abendmahl denken? Lücke und de Wette meinen, das Abendmahl sei etwas zu Untergeordnetes, als daß es sich zu einem messianischen Werke eigne. Von Werken, die der jüdischen Messiasidee entsprechen, ist hier gar nicht die Rede, da einmal hier Christus (V. 1. 6.) im Sinne von Sohn Gottes (V. 5. 10. 11. 12.) steht; zweitens es sich nicht um Werke Christi handelt, sondern um Zeugnisse von Christo; drittens von Zeugnissen nicht für Juden, sondern für Christen. Gesetzt aber es wäre so: hat denn das verklärte Passahmahl keinen alttestamentlichen Hintergrund? Und das Abendmahl für etwas Untergeordnetes anzusehen, haben diese Theologen wenigstens aus Schrift und Kirche nicht gelernt. Weder der neutestamentliche, noch der patristische Sprachgebrauch erlaube diese sakramentliche Auslegung, behauptet Lücke. Was den patristischen Sprachgebrauch anbetrifft, so hebt Klemens von Alexandria an drei Stellen, die vom Abendmahle handeln, immer nur das Blut hervor (paed. II. p. 184. 186. 177. Pott.). Was den neutestamentlichen Sprachgebrauch anbetrifft, so nennt der Apostel Paulus an einer Stelle (1 Kor. 11, 29.) nur den Leib, während er an einer anderen (1 Kor. 12, 13.) nur vom Tranke redet. Er konnte also Blut Christi vom Abendmahle brauchen. Und mehr brauchen wir bei den wenigen Aussprüchen, welche wir im N. T. über das Abendmahl haben, nicht zu wissen. Warum aber Johannes hier die Taufe nur Wasser, das Abendmahl nur Blut nennt, dort also das Element, hier den himmlischen Inhalt? Schon Tertullianus (de bapt. c. 16.) fand hier einen Zusam-

menhang mit dem Waſſer und dem Blute, das aus Chriſti Seite floß (Joh. 19, 34.). Venerat enim per aquam et sanguinem, sicut Joannes scripsit, ut aqua tingueretur, sanguine glorificaretur, proinde nos faceret aqua vocatos, sanguine electos. Hos duos baptismos de vulnere perfossi lateris emisit, quatenus qui in sanguinem ejus crederent, aqua lavarentur, qui aqua lavissent, ejus sanguinem potarent. In der alten Kirche war, wie Calov reich belegt, dieſe Deutung von Joh. 19, 34. herrſchend. Auch unſere Gemeinden ſingen ja mit Angelus Sileſius:

Das Waſſer, welches auf den Stoß
Des Speers aus ſeiner Seite floß,
Das ſei mein Bad, und all ſein Blut
Erquicke mir Herz, Sinn und Muth.

Und dieſen Zuſammenhang unſerer Stelle muß ich nicht nur für möglich, ſondern ſogar für wahrſcheinlich halten. Die ſtarke Verſicherung, welche Johannes unmittelbar an jene Thatſache knüpft: Und der es geſehen hat, bezeugt es und ſein Zeugniß iſt wahr und er weiß, daß er die Wahrheit ſpricht, damit auch ihr glaubet: bezieht ſich nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, auf den Tod Chriſti im Allgemeinen, deſſen Fakticität Johannes den Doketen gegenüber bewähren wollte, ſondern zunächſt auf den Lanzenſtich und ſeine Wirkung, wie ja auch die altteſtamentlichen Ausſprüche 2 Moſ. 12, 46. Zach. 12, 10., deren Erfüllung Johannes in dieſer Thatſache ſieht, beweiſen. Johannes muß alſo dieſer Thatſache eine beſondere Bedeutung beigelegt haben. Findet er in ihr die Erfüllung von 2 Moſ. 12, 46., ſo ſieht er in Chriſto das Paſſahlamm und zwar das geſchlachtete. Wie nahe liegt nun die Deutung auf das verklärte Paſſah, das Abendmahl. Aus dem geſchlachteten Paſſahlamme fließt Waſſer und Blut, aus dem Tode Kräfte des Lebens. Sie waren dem Apoſtel die beiden Sakramente, in denen Chriſtus fortlebt auf Erden, in denen er kommt, in denen er ſeinen Tod zum Leben macht. Doch, wie es ſich auch mit dieſem Zuſammenhange verhalte: jedenfalls kann Blut hier nur vom Abendmahle ſtehen. Taufe, Abendmahl und der in der Kirche waltende heilige Geiſt ſind drei irdiſch gegenwärtige Exiſtenzen der Kirche, welche, weil in ihnen Chriſtus fortlebt, Zeugniſſe ſind für das, was einſt

Chriſtus für uns gelebt hat, und welche, weil ſie Träger göttlichen Lebens ſind, die Göttlichkeit deſſen verbürgen, von dem ſie ihre Kraft haben. Wir ſchließen mit den Worten Gerhard's ab. Dicit apostolus, Christum ad nos venisse (per sacramentorum institutionem foedus gratiae nobiscum erigendo) et adhuc venire (per eorundem in ecclesia dispensationem beneficia sua nobis applicando) per aquam et sanguinem, hoc est, per baptismum, in quo est aqua, licet non sola, et sacram coenam, in qua est sanguis Christi, licet non solus, quorum sacramentorum materia ex ipsius latere in cruce profluxit, ut veteres unanimi consensu testantur. Exponit etiam usum sacramentorum, quod videlicet testentur Christum venisse, opus redemtionis perfecisse, et illa memorialia ac media, per quae deus nobiscum agere, remissionem peccatorum et vitam aeternam nobis applicare velit, instituisse, ac notanter addit, non per aquam solum, sed et per sanguinem, ut binarium sacramentorum N. T. numerum ostendat et per hanc exaggerationem Christi sanguinem vere in coena praesentem nobis exhiberi confirmet. Conjungit etiam tertium testem, videlicet spiritum sanctum, qui non solum in ministerio evangelii, quod est ministerium spiritus (Joh. 15, 26. 2 Cor. 3, 8.) publice de gratia dei in Christo promissa et oblata testatur, sed etiam privatim in corde cujusvis credentis promissionem gratiae confirmat et obsignat.

8. Es bleibt uns noch die Auslegung von 1 Kor. 11, 24—30. übrig, geeignet den Schluß dieſer bibliſchen Unterſuchungen zu bilden, weil dieſe Stelle, an die Einſetzungsworte anknüpfend, von einem bisher unberührten Geſichtspunkte aus das Hauptreſultat unſerer bisherigen Erörterung noch einmal in Bewegung ſetzt.

Von Kap. 8—11. handelt der Apoſtel von gottesdienſtlichen Verhältniſſen. Zuerſt ſpricht er gegen eine leichtfertige Stellung zu einem heidniſchen Kultusakte, nämlich den Göttermahlen, welche die Korinther mit der chriſtlichen Freiheit zu rechtfertigen ſuchten, indem er zeigt, daß das Abendmahl, das Opfermahl der Chriſten, ſich ausſchließend verhalte zu den Göttermahlen der Heiden (Kap. 8—10.). Weiter handelt er von der Theilnahme der Frauen am öffentlichen Gottesdienſte, worauf einzugehen uns oben Gelegenheit ward (11, 1—16.). Endlich rügt er die Mißſtände,

welche ſich in die Liebesmähler, mit denen die Abendmahlsfeier verbunden war, eingeſchlichen hatten (11, 17—34.). Damit hängt die Ausführung über die Gnadengaben (Kap. 12—14.) inſofern zuſammen, als hier beſonders die zur öffentlichen Erbauung dienenden Gaben des Zungenredens und der Prophetie zur Sprache kommen.

Anknüpfend alſo an das, was der Apoſtel in Betreff der Frauen für die Zukunft über die Verſammlungen geboten hat, bekennt er, daß er die Art, wie ſie bisher dieſe Verſammlungen gehalten haben, nicht loben könne. Man kann hier nicht an Verſammlungen denken zur Berathung von Gemeindeangelegenheiten, ſondern an Verſammlungen zur Erbauung, deren Höhenpunkt das Mahl des Herrn war (V. 20.), bei denen indeß, wie überhaupt in der erſten Zeit, der individuellen Freiheit ein nicht geringer Spielraum gelaſſen war, ſo daß manches Unerbauliche vorkommen konnte. Der Apoſtel ſagt nun gleich am Anfang, daß dieſe Verſammlungen nicht zum Guten, ſondern zum Uebel, ja zum Gericht (V. 34.) ihnen gedeihen. Denn auch hier mache ſich der unruhige Parteigeiſt der Korinther geltend in Spaltungen. Dieſe Spaltungen können nicht den Sekten gleich ſein, von denen der Apoſtel im Eingang des Briefes ſpricht: von dieſen wußte Paulus nicht bloß gerüchtweiſe (vgl. 1, 11.) und in bloß theilweiſer Ueberzeugung, wie hier (V. 18.). Ungern freilich denkt man bei erbaulichen Zuſammenkünften an eigentliche Zerwürfniſſe, Zänkereien und dergl. Auch fordert das σχίσματα nicht ſo harte Ausbrüche. Es ſind im Verhältniſſe zu den αἱρέσεις, an denen, als dem höheren Grade, der Konſequenz, der Apoſtel das Urtheil giebt, vorübergehende Spaltungen auf praktiſchem Gebiete, während jene dauerndere Gegenſätze prinzipieller Natur ſind. Bei den Liebesmählern, die doch den Charakter von eigentlichen Mahlzeiten hatten, mochte eben das Erbauliche der Stimmung der Gemeinde überlaſſen worden ſein, ſo daß eine falſche Stimmung ſich geltend machen konnte: die Vorzeichen des Geiſtes, an dem bald genug die Agapen zu Grunde gingen. Die Subjektivität der korinthiſchen Gemeinde, welche ſich bei dieſen Gemeindeverſammlungen nach der einen Seite in allerlei Reibungen entlud, zeigte ſich bei den Liebesmählern in einer noch gemeineren Geſtalt, indem Einige aßen und tranken ohne Rückſicht auf den geiſtlichen Charakter

dieſes Mahles, um die Luſt des Eſſens zu büßen (V. 21. 34.), und ohne Rückſicht auf den Charakter der Gemeinſchaft, indem ſie nur auf ſich ſahen, die Armen leer ausgehen ließen, ſo daß dieſen nicht nur Hunger, ſondern auch Beſchämung blieb (V. 22.). Dieſes geſonderte, dieß liebloſe, dieß fleiſchliche Eſſen — ſagt der Apoſtel — kann man nicht das Mahl des Herrn nennen, oder macht das Mahl des Herrn (dort das Liebesmahl eingeſchloſſen, hier von ihm geſchieden) unmöglich (V. 20.: *οὐκ ἔστι κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν*). Das Verwerfliche ſolchen Treibens ſtellt der Apoſtel den Korinthern vor Augen, indem er ihnen zeigt, was eine unwürdige Feier des Abendmahles ſagen will. Der Ernſt des Mahles des Herrn als des Centrums der Gemeinſchaft ſoll den Ernſt des Peripheriſchen herausſtellen, da das Peripheriſche eben dieß Centrum in ſich ſchließt. Wer unwürdig in die Gemeindeverſammlung geht, unwürdig das Liebesmahl feiert, der wird auch unwürdig dem Tiſche des Herrn ſich nahen. In dem Gerichte aber, das dieſen trifft, kommt das Urtheil des Herrn über den falſchen Geiſt, der in den Gemeindeverſammlungen ſich geltend macht, an den Tag.

V. 23. *Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτί, ᾗ παρεδίδοτο, ἔλαβεν ἄρτον,*

V. 24. *Καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ εἶπε· τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.*

V. 25. *Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον, μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.*

V. 26. *Ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρις οὗ ἔλθῃ.*

V. 27. *Ὥστε ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον ἢ πίνῃ τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου ἀναξίως, ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου.*

V. 28. *Δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτόν, καὶ οὕτως ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω.*

V. 29. *Ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων ἀναξίως κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει, μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου.*

V. 30. *Διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄῤῥωστοι, καὶ κοιμῶνται ἱκανοί.*

Betrachten wir zuerſt dieſe Verſe in ihrem Zuſammenhange, um für die Auslegung im Einzelnen eine ſichere Vorlage zu gewinnen.

V. 26. ſchließt ſich an die letzten Worte der Einſetzung an: Dieß thut zu meinem Gedächtniß. Der Genuß des Abendmahles iſt ein Bekenntniß des Todes Chriſti, weil der Leib und das Blut, welches wir genießen, die für uns in den Tod gegebenen ſind. Schließt nun das Abendmahl ein Bekenntniß des Todes Chriſti ein, ſo kann es nur der recht genießen, welcher ſich zum Tode Chriſti bekennt, zur Verſöhnung mit Gott durch Chriſtum, der alſo mit verſöhntem Herzen es empfängt. Nur für alſo Gesinnte iſt das Abendmahl ein Segen. Somit (V. 27.: *ὥστε*) vergeht der, welcher unwürdig Brot und Wein genießt, eine Schuld am Leibe und Blute Chriſti, deſſen Träger Brot und Wein nach V. 24. 25. ſind. Verwirkt der unwürdig Genießende eine ſolche Schuld, ſo ſoll der Chriſt nur nach ernſter Prüfung über ſeinen Heilszuſtand ſich dem Tiſche des Herrn nahen (V. 28.). Denn die Schuld des unwürdigen Genuſſes, der eben auf einer Nichtachtung des himmliſchen Inhalts dieſes Mahles, des Leibes und Blutes Chriſti, beruht, zieht das göttliche Gericht nach ſich (V. 29.). Ihr habt dieß in der Krankheit und dem Tode, die unter euch herrſchen, zu erkennen (V. 30.).

Die erſte Frage nun, deren Beantwortung von weſentlicher Bedeutung für das Verſtändniß dieſer Stelle iſt, betrifft die unwürdig Genießenden. Wer ſind dieſe?

Unwürdig das Abendmahl genießen, heißt, daſſelbe in einem der Bedeutung deſſelben nicht entſprechenden Seelenzuſtande halten. Worin beſteht dieſer Seelenzuſtand? Dafür haben wir in dem Zuſammenhange unſerer Stelle einen beſtimmten Hinweis. Die Haltung, von welcher der Apoſtel ſagt: *οὐκ ἔστι κυριακὸν*

δεῖπνον φαγεῖν, also der Egoismus des Parteiwesens, des sinnlichen Genusses, der unbrüderlichen Selbstsorge, macht unwürdig. Dieß liegt deutlich in V. 33. 34. Die, welche die Brüder nicht aufnehmen, welche bloß zur Leibessättigung essen, kommen zum Gericht zusammen, somit nach V. 27. unwürdig. Also in einem unheiligen Zustande würden wir die Unwürdigkeit zu erkennen haben. Damit stimmt nun auch die Forderung der Selbstprüfung (V. 28. 31. 32.), welche sich, da sie einem Strafurtheile Gottes begegnet (V. 31.: *Εἰ γὰρ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα*) nur auf einen sittlichen Zustand beziehen kann und da sie eben somit die Besserungsfähigkeit in sich trägt, nur bei Solchen statt finden kann, welche nicht bloß ein Heilsbewußtsein haben, sondern auch die Kraft, ihre Heiligung zu schaffen. An absolut Ungläubige kann man, da nur Christen in jene Gemeinschaften kamen, nicht denken. Von relativem Unglauben spricht der Zusammenhang nicht. Aber, wenn es V. 29. doch heißt, daß der unwürdig Genießende sich das Gericht zuzieht, weil er nicht unterscheidet den Leib des Herrn, so scheint die Unwürdigkeit wesentlich theoretischer Art zu sein: Unglaube, welcher im Abendmahle einen höheren Gehalt nicht anerkennt. Bei dieser Stelle ist das entscheidende *ἀναξίως*, welches nach einigen bedeutenden Autoritäten (A C) Lachmann und Tischendorf streichen, fraglich. Fehlt es, so muß man entweder mit Meyer auslegen: Denn der Esser und Trinker (der den Abendmahlsgenuß nur als einen Eß- und Trinkakt vollzieht) ißt und trinkt u. s. w., oder nach de Wette: Denn wer ißt und trinkt, ißt und trinkt sich Gericht, wenn er nicht beurtheilt u. s. w., oder endlich mit Osiander: Denn wer sich selbst zum Gericht ißt und trinkt, der ißt und trinkt ohne Unterscheidung des Leibes des Herrn. Allein die beiden letzteren Theologen halten dieß nur für mögliche Auslegungen, indem sie selbst für die Ursprünglichkeit von *ἀναξίως* sind. Und wir können ihnen nur beistimmen. Wenn beim Liebesmahle auch Völlerei ihre Rechnung finden konnte, so ist doch hier nur vom Genusse der Elemente die Rede, die nicht wohl Gegenstand der Genußsucht sein konnten. Dieß gegen die Meyer'sche Erklärung. Ueber die beiden anderen haben ihre Verfasser selbst geurtheilt und wir mögen hier

nicht mit dieſen Experimenten weiter experimentiren. Mag nun das διακρίνειν unterſcheiden heißen oder beachten: ſo viel iſt gewiß, daß der Satz μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου nicht den Grund der Unwürdigkeit, ſondern des Gerichtes enthält. Die Unwürdigkeit zeigt ſich in der Nichtunterſcheidung oder Nichtbeachtung des Leibes des Herrn. Da nun dieſe eine Strafe verwirkt, ſo muß ſie einen ſittlichen Charakter haben. Der Unwürdige weiß theoretiſch recht wohl, daß Leib und Blut ihm hier entgegentreten, aber er genießt faktiſch ſo, als ob ſie nicht da wären. Der Unwürdige iſt in einem für den Genuß des Leibes und Blutes Chriſti ſittlich nicht geeigneten Zuſtande. Genießt er doch, ſo erklärt er faktiſch das Abendmahl für gemeine Speiſe.

Die zweite Frage betrifft das Schuld- und Strafverhältniß, in welches der unwürdige Genuß ſetzt.

Der unwürdig Genießende iſt ſchuldig des Leibes und Blutes Chriſti (ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου). Ἔνοχος heißt im Allgemeinen ſittlich gebunden an etwas. Das Objekt, an welches Jemand gebunden iſt, kann im Genitiv oder Dativ ſtehen. Nicht ein ſachlicher, ſondern nur ein grammatiſcher Unterſchied liegt in der Verſchiedenheit des Kaſus (ſ. Bleek z. Hebr. 2, 15. II. S. 339 ff.). Das Objekt nun, an welches Einer gebunden iſt, kann ein ſittliches Verhältniß ſein. So ἔνοχος τῆς δουλείας Hebr. 2, 15. In dieſem Sinne findet ſich bei den Klaſſikern der Ausdruck ἔνοχος τοῦ νόμου oder τῷ νόμῳ (ſ. Bleek a. a. O.). Insbeſondere ſteht nun ἔνοχος vom Schuldverhältniſſe. Entweder iſt der Genitiv (oder auch Dativ) die Sünde oder das Verbrechen, deſſen Jemand ſchuldig iſt (3 Moſ. 5, 1. 17. 2 Macc. 13, 6.), oder die Strafe, welcher er durch ſeine Schuld verfallen iſt (Matth. 26, 66.: ἔνοχος θανάτου ἐστίν), oder endlich die Perſon oder Sache, zu welcher Jemand in einem Schuldverhältniſſe ſteht (Jak. 2, 10. 1 Sam. 22, 22. Jeſ. 54, 17.). Wir ſind nun hier im letzteren Falle. Der unwürdig Genießende ſteht in einem Schuldverhätniſſe zum Leibe und Blute des Herrn. So Calov (Talem, qui indigne edit — et bibit — reatum in ipsum corpus et sanguinem domini per ejusdem indignam manducationem et bibitionem committere), unter den Neueren Olshauſen, Meyer, de Wette, Rodatz (Rudelb. — Guer. Ztſchr.

H. 2. S. 40 ff.), Oſiander. Dieß Schuldverhältniß wurde nun beſonders von alten Auslegern (Chryſoſtomus, Theodoretus, Oekumenius, Theophylaktus) näher dahin beſtimmt, daß der unwürdig Genießende derſelben Schuld theilhaft ſei, welche die Juden, als ſie Chriſtum an's Kreuz ſchlugen, ſich zuzogen. Sprachlich iſt dieſe Auslegung durchaus nicht begründet. Man begreift aber, wie ſie aus dem Vorurtheil entſtehen konnte, daß der Genitiv des Objektes bei ἔνοχος die Schuld ausdrücken müſſe in welchem Fall allerdings die Uebertragung von Leib und Blut in Tod begünſtigt iſt, wie 1 Sam. 22, 22. zeigt. Sachlich aber ſagt ſie entweder zu viel, oder zu wenig. Zu wenig am Tode Chriſti ſind auch die Würdigen ſchuld. Soll es aber heißen: ſie ſchlagen Chriſtum noch einmal an's Kreuz (Hebr. 6, 6.), ſo iſt dieß für eine Sünde, an welche Paulus nicht das ewige Gericht knüpft, ein viel zu ſtarker Ausdruck. So iſt denn dieſe Auslegung mit Recht von faſt allen neueren Interpreten zurückgewieſen worden. Dieſe Schuld am Leibe Chriſti wirkt nun auch Strafe. Der Unwürdige ißt und trinkt ſich ſelbſt Gericht. Dieß Gericht iſt nicht das ewige. Das ſagt ſchon der fehlende Artikel. Keinen Zweifel läßt V. 31., wo das Gericht Gottes als ein Zuchtmittel, dem ewigen Gerichte vorzubeugen, bezeichnet wird. Welcher Art das Gericht ſei, ſagt Paulus V. 30., wo er Krankheit und Tod als die Folgen des unwürdigen Genuſſes darſtellt. Wie die Sünde mit dem Leibe begangen wird, ſo wird ſie auch am Leibe geſtraft.

Die dritte Frage iſt, ob und wiefern Leib und Blut im Abendmahle präſent zu denken ſind.

Von der ſchon gegebenen Auslegung der Einſetzungsworte wollen wir für dieſen Fall nur den negativen Gebrauch machen, daß wir die Verſicherung neuerer Darſtellungen des pauliniſchen Lehrbegriffs (Uſteri, Neander, Baur), es ſei in ihnen das Abendmahl als ein Mahl der Erinnerung an den Tod Jeſu dargeſtellt, auf Grund des Ausgeführten nicht berückſichtigen. Wir haben ſchon geſehen, daß das Moment der Erinnerung, welches das Abendmahl in ſich trägt, nicht weſenbeſtimmend ſein kann. Dieß ſetzt auch der Zuſammenhang in's Licht. Das Bekenntniß des Todes Chriſti, welches nach V. 26. im Abendmahle liegt,

motivirt nur die letzten Worte: Dieß thut zu meinem Gedächtniß. Paulus hebt aber dieſen Punkt hervor, um ſeinen Schlußſatz V. 27. zu begründen. Der Schluß des Apoſtels iſt alſo folgender:

Nach den Einſetzungsworten genießen wir in Brot und Wein Leib und Blut Chriſti zum Gedächtniß Chriſti.

Zum Gedächtniß Chriſti: das Abendmahl ſchließt nämlich ein Bekenntniß des Todes Chriſti ein. Somit kann nur der das Abendmahl würdig genießen, welcher in dem Zuſtande iſt, den Tod Chriſti zu bekennen.

Wer in dieſem Zuſtande nicht iſt, verwirkt am Leibe und Blute Chriſti, welches ihm im Abendmahle nach den Einſetzungsworten geboten wird, eine Schuld.

Es iſt daher ebenſo unrichtig, in V. 27. eine bloße Seitenbemerkung zu finden (wie Rodatz a. a. O.), als einen Schluß aus V. 26. (wie Meyer). Der Apoſtel ſchließt aus dem, was das Abendmahl nach Chriſti Worten iſt, auf das, was es dem Unwürdigen wird, wenn er es eben nicht zum Gedächtniß Chriſti genießt, ſo daß alſo V. 26. ein nothwendiges Mittelglied des Schluſſes aus den Einſetzungsworten iſt. Der Unwürdige verſündigt ſich alſo am Leib und Blut des Herrn. Iſt hierin nicht klar ausgeſprochen, daß Leib und Blut gegenwärtig ſind? Die Konkordienformel ſagt (p. 753.): Paulus affirmat, quod ii, qui indigne de illo pane edunt, et de calice domini bibunt, rei fiant non tantum panis et vini, non tantum signorum et symbolorum, aut figurae corporis et sanguinis Jesu Christi: sed quod rei sint corporis et sanguinis Jesu Christi, quem in sacra coena praesentem contumelia atque ignominia afficiunt, sicut Judaei, qui ipso facto et opere in corpus Christi horribiliter peccarunt et Christum occiderunt. So alle altlutheriſchen Kirchenlehrer. Neuerdings hat Rodatz (a. a. O. S. 50 ff.) dieſen Beweis wieder geltend gemacht, deſſen Kraft übrigens auch Olshauſen und Oſiander anerkennen. Natürlich ſind die reformirten Kirchenlehrer entgegengeſetzter Meinung. Schon Oekolampadius bediente ſich des Gleichniſſes vom Bilde eines Königs, deſſen Verunehrung eine Schuld gegen den König ſelbſt begründe. Aehn-

lich sagen Piskator, Scultetus u. A. (denen auch Meyer seinen Beifall schenkt), daß, wer das Siegel eines Königs verletze, den König selbst damit antaste. Natürlich macht auch hier Calvin seine Pfandtheorie geltend (inst. IV. 17, 33.). Allein schon Luther hat im großen Bekenntniß (S. 317.) das Unrichtige in diesen Gleichnissen treffend nachgewiesen. „Paulus spricht nicht: Wer dieß Brot unwürdig isset, der ist schuldig an Christo, nach Oekolampads Meinung, wie der schuldig ist am Könige, der des Königs Bild höhnet; sondern St. Paulus zeiget an, daß die Schuld geschehe an den Stücken Christi, welchen das Brot und Wein soll gleich oder Zeichen sein, nämlich des Leibs und Bluts (spricht er) ist er schuldig. Demnach müßte Oekolampad seine Glosse und Exempel also oder desgleichen stellen: Wer die Nasen am Bilde unehret, der unehret die Nasen des Königs; wer des Bildes Maul spottet, der spottet des Mauls, so der König hat; daß also die Unehre, so an dem Bilde geschehe, nicht auf die Person, sondern auf die Stück gehe, so an den Bildern verunehret werden. Denn Paulus hie nicht die Person Christi, sondern den Leib und Blut Christi, als Stücke der Person, anzeucht. Das rede ich darum, daß du seheſt, wie Oekolampad seine Glosse und Exempel nicht recht führet und sich zu St. Paulus Text nicht reimt. Denn wo sichs reimen sollt, müßte St. Paulus, wie gesagt ist, so reden: Wer dieß Brot isset, der ist schuldig an Christo; gleichwie der schuldig ist am Könige, wer des Königs Bild unehret, das ist, er sündigt nicht an einem Gliede oder Stücke der Person, sondern an der Majestät und Regiment des Königs." Die Verletzung eines Zeichens schließt nur dann eine Verletzung der Sache ein, wenn das Symbol der objektiv anerkannte Repräsentant der Sache ist. Der Künstler kann mit der Statue eines Königs, so lange sie noch in seiner Hand ist, machen was er will, ohne den König zu verletzen, während er dieß nicht mehr kann, nachdem die Statue aufgestellt ist. Die Schuld also, welche die Verletzung eines Zeichens verwirkt, beruht wesentlich auf der formalen Seite, daß der Verletzende den Geist nicht achtet, der die Sache im Zeichen geehrt wissen will. Ist Brot und Wein ein gottgeordnetes Symbol des Leibes und Blutes Christi, so werden durch den unwürdigen Gebrauch derselben nicht

Leib und Blut Christi berührt, sondern das Wort Gottes, welches in diesen Symbolen uns entgegentritt. Wer das Bild, das Siegel, den Gesandten u. s. w. eines Königs verunehrt, trifft damit nicht die Person desselben an sich, sondern das, was des Königs Person im Lande ist, das Ansehn des Königs. Das trifft er aber wirklich, weil es eben auf der Anerkennung, die jenen Repräsentanten der Majestät gezollt wird, ruht. Wer die Symbole des Leibes und Blutes Christi verunehrt, kann nicht Leib und Blut Christi selbst, sondern nur deren Bedeutung unter den Bekennern Christi verletzen. Allein erstlich ist hier von der Bedeutung des Leibes Christi nicht die Rede, sondern vom Leibe Christi selbst; zweitens wird der Leib Christi durch die Nichtachtung seiner Symbole in keiner Weise berührt, da seine Realität nicht von diesen bedingt ist; drittens besteht die Verunehrung beim unwürdigen Genusse nicht etwa darin, daß der Christ die Realität des Leibes Christi und seiner Kraft nicht anerkennt oder die Beziehung der Symbole. (welche sie auch sei) auf ihn leugnet, sondern nur darin, daß er dem Heiligen dadurch, daß er es in sein unheiliges Ich aufnimmt, die heiligende Kraft für seine Person nimmt. Bei der symbolischen Auffassung thut der Unwürdige nicht dem Leibe Christi, sondern sich Schaden. In ein Schuldverhältniß zum Leibe Christi tritt der Unwürdige nur dadurch, daß er den Leib Christi wirklich verletzt. Dieß fordert aber eben die Präsenz des Leibes Christi. In quod objectum delinquimus quodque indigne tractamus, id praesens sit oportet. Sed in corpus et sanguinem delinquimus eaque indigne tractamus vel circa illa versamur in coena dominica. Ergo oportet illa vere esse praesentia in s. eucharistia (Quenstedt a. a. O. p. 1211.).

Das, was dem Unwürdigen Strafe zuzieht, ist nach V. 29. das Nichtunterscheiden des Leibes des Herrn (*μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου*). Die Grundbedeutung von *διακρίνω* ist, wie jedes Lexikon bezeugt, unterscheiden. Unterscheiden ist auch beurtheilen, da ja jedes Urtheil auf Theilen der Begriffe ruht, wie das Wort sagt. Beurtheilen in sittlicher Beziehung ist prüfen. In letzterer Bedeutung steht es V. 31.: *Εἰ γὰρ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν κρινόμεθα· κρινόμενοι δὲ ὑπὸ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν.* Hier steht *διακρίνειν* in

dem Sinne von δοκιμάζειν (V. 28.). Offenbar wählt der Apostel διακρίνειν der Paronomasie wegen mit κρίνειν und κατακρίνειν. Schon damit fällt die Behauptung neuerer Ausleger, daß διακρίνειν V. 29. in demselben Sinne stehen müsse wie V. 31. Sich prüfen heißt doch wohl V. 28. seinen Zustand nicht bloß erkennen, sondern auch wenigstens durch heiligen Entschluß bessern. Wir können uns nicht im Lichte Gottes beleuchten, ohne daß es in uns selbst licht wird. Wenn V. 31. das διακρίνειν als das gefaßt wird, was ein Gericht Gottes verhütet, so muß ihm ebenfalls dieß Moment der Besserung beigelegt werden. Wie in aller Welt aber soll diese Bedeutung auf den Leib Christi angewandt werden? Entweder weiß der Christ die Beziehung von Brot und Wein zu Leib und Blut Christi oder nicht. Der letztere Fall kann nicht angenommen werden. Wenn aber: dann kann nicht von Prüfung die Rede sein, sondern von Erkennen. Im ersten Fall muß jenes sittliche Moment gestrichen werden, das theoretische aber in ein beachten (de Wette, Meyer) ermäßigt. Wir müssen also mit den meisten Auslegern auf die Grundbedeutung unterscheiden zurückgehen. Wer unwürdig ißt und trinkt, der thut so, als ob Brot und Wein bloß Gegenstände des Genusses seien und nicht — Symbole, Pfänder des Leibes und Blutes Christi: setzen die reformirten und rationalistischen Ausleger hinzu. Es fragt sich nun abermals, ob diese Deutung haltbar ist. Wie schon bemerkt, kann nicht unterscheiden hier nicht im theoretischen, sondern nur im praktischen und faktischen Sinne stehen: dem Bewußtsein des von den Elementen zu unterscheidenden höheren Inhalts nicht gemäß handeln. Näher vollzieht sich dieß faktische Nichtunterscheiden in Essen und Trinken (V. 27. 29.). Der Unwürdige unterscheidet nicht den höheren Inhalt, indem er ihn essend und trinkend in ein unreines Ich aufnimmt. Dieser höhere Inhalt heißt nun der Leib Christi. Dieß Wort steht entweder uneigentlich oder eigentlich. Es steht uneigentlich: nimmt man an. Wofür? Für Zeichen, Pfand u. s. w. des Leibes: sagt man. Hier betreten wir nun abermals jenes Gebiet der Metonymie, von dem wir nachzuweisen gesucht haben, daß es der exegetischen Verlegenheit angehört. Aber selbst wenn diese Metonymie zulässig wäre, würde sie hier nicht anwendbar sein.

Unterſcheiden ſetzt in einer Einheit eine Zweiheit, einen doppelten Inhalt voraus. „Wohl," ſagt man, „der höhere Inhalt iſt eben hier die Beziehung auf Leib und Blut, der niedere das bloße Brot, der bloße Wein." Allein als der höhere Inhalt ſteht hier Leib Chriſti = Zeichen des Leibes. Das Zeichen des Leibes aber iſt eben Brot und Wein. Es iſt nicht denkbar, daß ein Chriſt das Abendmahl genoſſen habe ohne in Brot und Wein die höhere Beziehung zu ſehen: wenigſtens kann von dieſem abnormen Falle hier nicht die Rede ſein. „Aber," ſpricht man ein, „unterſcheiden heißt ja hier mit Unterſchied, mit Diſtinktion behandeln. Der Unwürdige unterſcheidet eben faktiſch beim Abendmahlsgenuſſe nicht das Zeichen des Leibes Chriſti." Wovon denn? muß ich fragen. Auch die diſtinkte Behandlung fordert ein diſtinktes Objekt. Und dieß will eben bei dieſer Metonymie nicht herauskommen. Auch begreift man nicht den Accent, der V. 27. und 29. auf das Eſſen und Trinken gelegt wird. Der Weſensinhalt eines Symbols iſt immer ein Gedanke. Der iſt für Geiſt und Herz. Von einer diſtinkten Behandlung deſſelben, welche ſich wie hier im würdigen Eſſen und Trinken des Symbols zeigt, kann man aber doch nicht reden. So bleibt nur übrig, Leib des Herrn eigentlich zu nehmen. Das Unterſcheiden fordert nicht nur in der Einheit die Zweiheit, ſondern auch in der Zweiheit die Einheit. Sind Brot und Wein Zeichen des Leibes und Blutes Chriſti, ſo kann ich doch nicht den Leib und das Blut Chriſti für den Gegenſtand der Unterſcheidung halten. Ich kann doch nicht ſagen: das Kreuz auf einem Grabe beſteht aus Holz und dem (wirklichen) Kreuze Chriſti, oder das Symbol der Dreieinigkeit aus einem Dreiecke und der Dreieinigkeit. Ganz beſonders aber fordert das diſtinkte Behandeln die Präſenz des Leibes und Blutes Chriſti. Selbſt Calvin legt aus: Perinde est ac si diceret: illotis manibus attrectant sacrum corpus Christi, imo perinde ac si res nihili esset, non cogitant, quantum sit ejus pretium. Dabunt igitur poenas tantae profanationis (inst. IV. 17, 33.).

Sowohl das Schuldverhältniß, welches der Unwürdige verwirkt, als das Nichtunterſcheiden, welches das Gericht nach ſich zieht, fordert die Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle. Hiermit iſt die Frage, ob der Unwürdige Leib

und Blut Christi genießt, bereits exegetisch entschieden. Den das Nichtunterscheiden vollzieht sich, das Schuldverhältniß bild sich eben dadurch, daß der Unwürdige den objektiv ihm gebotene heiligen Leib Christi durch Aufnahme in sein unreines Ich en weiht, verletzt, gewissermaßen tödtet. Wenn der Unwürdige de Leib Christi nicht empfinge, so beginge er an sich eine Schul aber nicht am Leibe Christi, und die Strafe bestände nur dari daß er sich des Leibes Christi beraubte. Aber der Christ i und trinkt sich das Gericht. Dieß kann nur heißen: Er nimr essend und trinkend etwas in sich auf, was ihn straft. Der Le Christi, dem Würdigen ein Geruch des Lebens zum Leben, dem Unwürdigen ein Geruch des Todes zum Tode. Und we der Leib Christi aufgenommen wird in den Leib, so straft auch den Unwürdigen am Leibe. Darum sind auch so vie Schwache unter euch und ein gut Theil schlafen (V. 30.) Wie kann ein bloßes Symbol solche Dinge thun! Wir könne nicht sagen, daß solche Wirkungen unter uns nicht mehr sich zei gen, weil unsere Aerzte nichts davon wissen. Es fehlt uns nu das Auge dafür. Wenn es mir vergönnt ist, auf meine eigen Erfahrung mich zu berufen, so kann ich der Wahrheit gemäß bezeugen, daß eine Frau, welche zur Beschönigung eines Unrecht sich auf das Abendmahl berief, welches sie am folgenden Tag genießen wollte, ohnmächtig aus der Kirche nach Hause gebrach ward und 10 Tage darauf starb. Ich hatte damals zwar nich die reformirte Ansicht, aber auch nicht die lutherische. Ich ahnte daß das Abendmahl mysterium tremendum sei und diese Ahnun hat mich weiter geführt im Verständnisse der Schrift.

Zweites Buch.

Erſtes Kapitel.

Geſchichte der Abendmahlslehre bis auf die Reformation.

1. Die bibliſchen Erörterungen des erſten Theils haben uns demſelben Reſultate geführt, welches die lutheriſche Kirche aus Schrift gezogen hat. Hat die lutheriſche Lehre die Schrift für ſo hat ſie die Wahrheit für ſich und wenn bis auf Luther nkel und Irrthum über dieſe Lehre in der Kirche gewaltet e. Wir müſſen ja offen ausſprechen, daß erſt Luther der ɔtfertigung aus dem Glauben, welche die Kirche bis auf ihn t in ihrer wahren Bedeutung erfaßt hat, die rechte Stellung Bekenntniſſe angewieſen hat. Damit iſt aber nicht geſagt, der lutheriſchen Kirche es nun völlig gleich ſein kann, was alte Kirche gelehrt hat. Wenn über allen Zweifel erhaben daß die erſte Kirche weſentlich aus der lebendigen Predigt Apoſtel geſchöpft hat, ſo kann die Lehre der Väter, welche treue Zeugen der apoſtoliſchen Ueberlieferung, als reine Inter- en des auf apoſtoliſchem Grunde ruhenden Kirchenglaubens ehen, nicht anders als hohe Bedeutung haben, da ſie eben n dem Geiſte Gottes, welcher allen Jahrhunderten die Tiefen Wortes erſchließt, die bevorzugte Stellung haben, das Schrift- t im Lichte des lebendigen Wortes der Apoſtel, des noch etrübten Bewußtſeins der Kirche ſehen zu können. Die Wahr- fordert die Wirklichkeit. Chriſtus, die Wahrheit, hat auch Reich der Wahrheit, welches den Anſpruch macht, die Welt überwinden. Nicht daß wir mit der katholiſchen Kirche die klichkeit zum Kanon der Wahrheit machen und ſprechen: eamus, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus est

creditum: aber auch das ſei fern, daß die Wirklichkeit, welche der Geiſt der Wahrheit ſich geſchaffen hat, zu uns nicht ſpreche, wie der wahre Geiſt zum wahren Geiſte ſpricht. Nur der grünſte Proteſtantismus wittert in dieſer Sorge um die Vergangenheit der Kirche Katholicismus.[1] Katholicismus iſt es freilich, aber nicht Romanismus. Es iſt gewiß, daß, wenn die lutheriſche Kirche in der Vergangenheit nichts zu ſuchen hat, ſie auch ohne Zukunft iſt. Ueberlaſſen wir es den unreifen Bildungen des Momentes ſich an der nebuloſen Kirche der Zukunft zu katholiſiren: uns iſt die Wolke der Zeugen mehr als die Luftgebilde ihrer Zukunft. Luther legte auf die Uebereinſtimmung der alten Kirche mit ſeiner Lehre einen großen Werth. Er ſpricht ſich in ſeinem Schreiben an Albrecht von Preußen (de Wette IV. S. 354.) alſo aus. „Dieſer Artikel iſt nicht eine Lehre oder Aufſatz außer der Schrift von Menſchen erdichtet, ſondern klärlich im Evangelio durch helle, reine, ungezweifelte Worte Chriſti geſtift und gegründet, und von Anfang der chriſtlichen Kirchen in aller Welt bis auf dieſe Stund einträchtiglich gegläubt und gehalten: wie das ausweiſen der lieben Väter Bücher und Schrift, beide griechiſcher und lateiniſcher Sprache, dazu der tägliche Brauch und das Werk mit der Erfahrung, bis auf dieſe Stund: welches Zeugniß der ganzen heiligen chriſtlichen Kirchen (wenn wir ſchon nichts mehr hätten) ſoll uns allein genugſam ſein, bei dieſem Artikel zu bleiben, und darüber keinen Rottengeiſt zu hören noch zu leiden. Denn es fährlich iſt und erſchrecklich, etwas zu hören oder zu glauben wider das einträchtige Zeugniß, Glaube und Lehre der

1. So erlaubt ſich Baur in der Abhandlung: Tertullian's Lehre vom Abendmahl und Dr. Rudelbach (Tüb. Ztſchr. 1839. H. 2. S. 79 ff.) ſelbſt gegen Luther auf Grund einer im Texte anzuführenden Aeußerung desſelben über die Bedeutung des Zeugniſſes der alten Kirche eine Zurechtweiſung wegen Gefährdung des proteſtantiſchen Principes. „Wozu wird der Auktorität der Schrift die Auktorität der Kirche zur Seite geſtellt? Hat das letztere Princip keine innere ſelbſtändige Wahrheit, ſo hat es nicht die gleiche Bedeutung mit dem erſten (als ob das Luther behauptet hätte) und ſteht im Grunde überflüſſig neben ihm (nach der Logik Omar's). — — — Ob ein Tertullian über die Lehre vom Abendmahl ſo oder anders gedacht hat, iſt eine an ſich völlig gleichgiltige Frage, die auf dem Boden des Proteſtantismus mit dem Glauben des Einzelnen nichts zu thun hat, weil dem Proteſtanten überhaupt die Wahrheit ſeines Glaubens nicht an perſönlichen Auktoritäten hängen kann, ſondern nur auf dem durch die Schrift vermittelten Zeugniß beruht, das der Geiſt aus ſich ſelbſt dem Geiſte jedes Einzelnen giebt.“

ganzen heiligen christlichen Kirchen, so von Anfang her, nun über funfzehn hundert Jahr in aller Welt einträchtiglich gehalten hat. Wenns ein neu Artikel wäre, und nicht von Anfang der heiligen christlichen Kirchen, oder wär nicht bei allen Kirchen noch bei der ganzen Christenheit in aller Welt so einträchtiglich gehalten: wäre es nicht so fährlich noch erschrecklich, daran zu zweifeln oder disputiren, ob es recht sei. Nun er aber von Anfang her und so weit die ganze Christenheit ist, einträchtiglich gehalten ist: wer nun daran zweifelt, der thut eben so viel, als gläubet er kein christliche Kirche u. s. w." Den Beweis, daß die ältesten Väter seiner Meinung seien, hatte Luther in seiner Schrift: Daß diese Worte: das ist mein Leib u. s. w. noch fest stehen, wider die Schwarmgeister (a. a. O. S. 104 ff.) zu führen gesucht. Wie bei Melanchthon die Ueberzeugung, die alte Kirche lehre einstimmig wie Luther, ein wesentliches Moment war, ihr beizustimmen, so war die Aenderung dieser Ueberzeugung vielleicht der entscheidende Grund, daß Melanchthon später sich zu einer Modifikation seiner Lehre entschloß.[1] Die lutherischen Dogmatiker führen das Zeugniß der alten Kirche stehend als einen Beweisgrund der Richtigkeit der lutherischen Auslegung an. So Gerhard (a. a. O. p. 173 ff.), Quenstedt (a. a. O. p. 1212 ff.), Buddeus (institut. theol. Lps. 1724. p. 1088 sq.) u. A. Bereits an der Grenze des unhistorischen Zeitalters und schon berührt von ihm sagt Ernesti (opusc. p. 144.): Duobus illis legitimis generibus argumentorum, quibus supra usi sumus, addi solet tertium, quod ab consensu antiquitatis arcessitur. Nec id profecto leve et contemnendum videri debet. Quanquam video, nonnullos secus judicare, sive inscitia antiquae doctrinae, et quia, quod quis ignorat, ad id contemnendum proclivis est, sive potius, ut interpretor, inconstantia et levitate judicandi. Nam ita sumus plerique: cum commodum est, extollimus, quod alio tempore, cum secus vel est, vel videtur, deprimimus; ut fecit in eadem re Dallaeus, vir antiquitatis christianae scientissimus: qui cum antiquitatis testimoniis premebatur, toto libro usum patrum in controversiis religionis impugnavit, et quantum in

1. Galle, Melanchthon S. 459 ff.

ipso fuit, depressit: vicissim, cum eum in pari causa deprimerent adversarii ejus, Adamus et Cottibaeus, plane contrariis argumentis ejus vim asseruit et vindicavit: Repl. aux livres d'Adam et Cottiby P. 1., cui libro prope principatus inter caetera viri opera debetur. Antiquitas ipsa profecto stulta fuit, quae tanti fecit consensum saeculorum priorum, si in illo nulla vis est ad illustrandam veritatem; stulti Flacius noster, Gerhardus, Bebelius et alii egregii viri, in demonstrando consensu ecclesiae nostrae cum antiquitate ultima: stulti nostri omnes, qui tanto studio inventum, inprimis Zwickeri, acerrimi Socinianorum, impugnaverunt testimoniis antiquitatis, cum, saeculis prioribus, aliter de Christo sensisse ecclesiam demonstrare tentasset, quam Nicena synodus sanxerit: stulti Claudii, Albertini et multi alii, qui integris, etiam magnis voluminibus et magno doctrinae apparatu, Nicolium primum, deinde Arnaldum, Perronium aliosque repressere, transsubstantiationis dogmati consensum antiquitatis asserere conantes: stulti denique omnes, qui novitatem dogmatum Romanorum demonstrare conati sunt, P. Molinaeus, Dallaeus, Hunnius, etiam noster nuper Deylingius. Sed abest longe ab his tot praeclaris viris haec tanta injuria, nec ullo modo in iis haerere tam ingratum crimen potest.

Daß jede Konfeſſion die Abendmahlslehre, welche ſie für die wahre hält, geſchichtlich zu begründen ſucht, iſt nicht nur berechtigt, ſondern nothwendig. Natürlich aber iſt es, daß dieß konfeſſionelle Intereſſe die geſchichtliche Betrachtung vielfach getrübt hat. Am gebundenſten iſt die katholiſche Kirche. Wenn es erwieſen iſt, daß das Specifiſche ihrer Abendmahlslehre in der alten Kirche ſich nicht findet, fällt daſſelbe eben ſomit. Es iſt indeß unrichtig, ihrer gebundenen Geſchichtsbetrachtung die Möglichkeit einer organiſchen Entwickelung abzuſchneiden, wie es noch neuerdings Semiſch in den einleitenden Worten zu ſeiner Abhandlung über die Abendmahlslehre des Ignatius und Irenäus (Hahn's Annalen 1842. S. 319 ff.) gethan hat. Es wäre eine große Selbſttäuſchung und Selbſtüberhebung, wenn man nur den lutheriſchen und reformirten Theologen, welche die Abendmahlslehre der alten Kirche entwickelt haben, den rein geſchichtlichen

Standpunkt zuſchreiben wollte. Um von den älteren reformirten Theologen zu ſchweigen, ſo weiß ich die Ebrard'ſche Schrift über das Abendmahl nicht anders denn als eine konfeſſionelle Parteiſchrift zu bezeichnen und finde, wie ſchon Rodatz bemerkt hat, gerade hierin das, was den Leſer in derſelben am meiſten beſchäftigt. Vergleiche ich die Art und Weiſe, wie dieſe Schrift die Abendmahlslehre der alten Kirche behandelt, mit der Döllinger's (Die Lehre von der Euchariſtie in den erſten drei Jahrh. 1826.), auf die man in proteſtantiſchen Kreiſen wohl als auf ein Schreckbild hinweiſt, ſo muß ich der letzteren unbedingt den Preis nicht nur der Gründlichkeit, ſondern auch der Geſchichtlichkeit des Verfahrens zuerkennen. Belege ſollen unten folgen. Gewiß iſt auch die lutheriſche Kirche nicht frei von Parteilichkeit der Betrachtung von Luther an bis Rudelbach. Luther ſchrieb zu einem Aufſatze Melanchthon's (deſſen Autographon Erneſti vorlag: opusc. p. 149 sq.), in dem die Ausſprüche der Kirchenväter über Abendmahl zuſammengeſtellt waren, Gloſſen, von denen ihm Melanchthon geſagt haben ſoll: „Herr Doktor, ſolche Gloſſen kann ich ſelber machen, ſie halten aber den Stich nit, ich beſtehe nit damit, das verſteht ihr ſelber," worauf denn Luther geſagt habe: „Du wirſt es wohl machen, was recht iſt." An Rudelbach's Auslegung der Tertullian'ſchen Ausſprüche über Abendmahl (Reformation, Lutherthum, Union S. 643 ff.) haben Baur a. a. O. und Ebrard (I. S. 294 ff.) ein Exempel ſtatuiren wollen, was lutheriſche Befangenheit vermöge. „So lange," ſagt Baur a. a. O. S. 85., „dieſes dogmatiſche Intereſſe nicht beſeitigt iſt, kann die rein geſchichtliche Betrachtung nicht Raum gewinnen, die ſich der Objektivität der Geſchichte ruhig und intereſſelos gegenüberſtellt, und ſie nicht von dem Standpunkte des Subjekts aus zu ſich herbeizuziehen und nach demſelben zu beſtimmen ſucht, ſondern ſie vielmehr nur durch ihre eigene Betrachtung ſich fortbewegen und zu dem betrachtenden Subjekte herankommen läßt, unbekümmert, ob die Wogen dieſer Bewegung höher oder niedriger gehen, weil ſie an ſich die Gewißheit hat, daß auch die gewaltigſte Brandung den inneren immanenten Grund der Wahrheit nicht erſchüttern kann." Ich mag nicht wiederholen, was ich anderweitig (Tholuck's litt.

Anz. 1847.) über dieſe angebliche Objektivität der Baur'ſch Geſchichtsbetrachtung geſagt habe: dieſer Aufſatz ſelbſt iſt e Beweis, was Baur aus geſchichtlichen Daten zu machen wei Wenn doch die, welche kein konfeſſionelles Intereſſe haben, a fangen wollten einzuſehen, daß ſie ein antikonfeſſionelles habe daß ſie in ihrer Unparteilichkeit ebenfalls Partei ſind. Ich hal Semiſch für eines hohen Grades von Hingabe an ein geſchich liches Objekt fähig. Sollte es aber ganz zufällig ſein, daß de ſelbe bei Juſtinus nicht nur (was ſich hören ließe), ſonder ſelbſt bei Irenäus die eigenthümliche Abendmahlslehre eine Mannes gefunden hat, deſſen Stellung zu ihm nicht zweifelhaf iſt, nämlich Hahn's?

Ich habe es kein Hehl, daß ich ein Intereſſe habe, die Abend mahlslehre, die mir nicht Fleiſch und Blut, ſondern treueſtes (ſ weit ich deſſen fähig bin) Aufmerken auf das Wort Gottes al die Lehre der Wahrheit gezeigt hat, und nicht mir allein, ſonder der Kirche, welcher ich angehöre, bei den Vätern zu finden. Ma dieß unwiſſenſchaftlich ſein: ich glaube damit in der Wahrheit z ſein. Es würde beſſer ſtehen in der Kirche, wenn ihre Diene zuerſt nach Wahrheit trachteten und dann nach Wiſſenſchaft. Einm unglücklichen Mitte zwiſchen beiden entſteigen immer zahlreiche jene Halbvögel, welche das matte Grau der Theorie, in dem ſi weben, für die dämmernde Frühe der Kirche der Zukunft halten.

Wer aber einer Kirche angehört, die mit der Schrift, nich mit dem Zeugniſſe der Väter ſteht und fällt; einer Kirche, welche von dem Proteſte gegen die entſcheidende Kraft der Majorität in Sachen des Glaubens den Namen hat; einer Kirche, welche die Wirklichkeit der Wahrheit, nicht die Wahrheit der Wirklichkeit opfert: der wird wohl ſo viel Entſagung haben, um der Wirklich keit, welche ſie auch ſei, in's Auge ſehen zu können. Die geb uns Gott zu der nachfolgenden Unterſuchung.

2. Unter den apoſtoliſchen Vätern hat nur Ignatius einig Stellen über Abendmahl. Ihre Bedeutung ſteht und fällt natür lich mit der Frage nach der Aechtheit der ignatianiſchen Briefe welche durch die mit ſo großem Selbſtvertrauen von Bunſe unter uns angeprieſene ſyriſche Ueberſetzung nur verwickelt, nich gelöst worden iſt. Gewiß iſt es mir, daß die ſyriſche Verſio

weder ſich noch die angebliche Fälſchung erklärt. Dieſer Text bildet durchaus keine ſich aus ſich erklärende Einheit, ſondern fordert Zwiſchenglieder, wie ſie unſere kürzere Recenſion bietet. Er hat alle Schwierigkeiten, welche die letztere drücken. Der ſyriſche Text kann aus der kürzeren Recenſion, nicht die letztere aus dem erſteren erklärt werden. Und ſo weiß ich vorerſt keine andere Auskunft als die, an welche Bunſen anknüpft, daß nämlich ächte Beſtandtheile in unſerem Texte ſein müſſen: eine Auskunft, die Neander's Auktorität für ſich hat, mit der ſich natürlich nicht die Kritik, wohl aber vorerſt die Kirchen- und Dogmengeſchichte beruhigen muß. Ob nun die Stellen über Abendmahl zu den ächten gehören, iſt natürlich nicht zu beſtimmen. Keine dieſer Stellen findet ſich in jener ſyriſchen Verſion. Indeß citirt Theodoretus (dial. III. ed. Hal. IV. p. 231.) die Stelle Smyrn. c. 7. Das Citat eines Lehrers der ſyriſchen Kirche, in der doch die meiſte Bekanntſchaft mit den Schriften des Biſchofs von Antiochien herrſchen mußte, nimmt jedenfalls ein gewiſſes Alter und Anſehn in Anſpruch. Es iſt von den Doketen die Rede. *Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρε.* Die Doketen, welche die Leiblichkeit Chriſti für bloßen Schein halten, enthalten ſich des Abendmahles, weil ſie das Bekenntniß der Kirche nicht theilen, daß in ihm der gekreuzigte und durch die Gnade des Vaters auferweckte Leib Chriſti geboten wird. Nach dem Bekenntniſſe der Kirche iſt die Euchariſtie der Leib Chriſti. Was iſt *εὐχαριστία*? Ebrard (I. S. 254.) ſagt: „Er redet nicht von einer Verwandlung des Brotes in den Leib, nicht von einem Ineinander beider, ſondern von der *εὐχαριστία*, der geſammten liturgiſchen Handlung, von dem Akte der Abendmahlsfeier ſagt er, ſie ſei der geopferte und dann auferweckte Leib.“ Iſt es nun wohl billig, einem Schriftſteller den konfuſen Gedanken, daß der ganze Akt des Abendmahles der Leib Chriſti ſei, zu ſupponiren ohne den dringendſten Grund? Juſtinus ſagt doch ſo deutlich in der bald zu beſprechenden Stelle: *ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία*, Irenäus analyſirt adv. haer. IV. 18, 5. mit einer ſolchen Beſtimmtheit den Gehalt der *εὐχαριστία*, daß gar

kein Zweifel ſein kann, daß unter εὐχαριστία die durch das Dan gebet geweihten, für den Genuß beſtimmten Elemente zu verſtehe ſind. Die Euchariſtie iſt der Leib Chriſti. Daß dieß uneigen lich zu verſtehen ſei, behaupten unter den Neueren Marheine (ss. patrum de praesentia Christi in coena domini sententia tr plex p. 22.), Münſcher-Cölln (I. S. 495.), Höfling (Di Lehre der apoſtol. Vät. vom Opfer S. 40.), Ebrard a. a. C Dieſer Schriftſteller, ſagt man, iſt ſehr beweglich und bilderreic Iſt an ſich richtig, kommt aber hier nicht in Betracht, weil e hier referirt: Ignatius führt den Grund an, aus dem die De keten das Abendmahl nicht annehmen. Schon deshalb iſt d Hinweis auf Trall. c. 8., wo Ignatius σάρξ ſymboliſch brauc (Münſcher-Cölln), nichtsſagend. „Wenn ich einmal," ſa Ebrard a. a. O., „das Ev. Joh. das Herz Jeſu genannt hab folgt denn daraus, daß, wenn ich ein andermal vom Lanzenſtic Joh. 19. ſage, er habe das Herz Jeſu getroffen, ich damit mein der Römer habe in's Evangelium Johannis geſtochen?" Ebrar findet nun in dieſer Stelle ſeine Anſicht, daß das Abendmahl d Aneignung des Opfertodes Chriſti ſei. Aber wo ſteht von eine Opfer? Der Leib heißt der, welcher gelitten hat für unſe Sünden. Alſo mein Leib, der krank geweſen iſt, iſt = Krank heit. Dazu kommt, daß das Leiden als ein Akt der Vergange heit dargeſtellt wird, welchen ein anderer Akt (ὃν ὁ πατὴρ ἤγειρε gehoben hat. Der Leib iſt hier der durch den Tod hindurchgegan gene, in der Auferſtehung erweckte, alſo der verklärte Leib. Di Auferſtehung iſt hier das für den gegenwärtigen Zuſtand des Le bes Chriſti letztentſcheidende Faktum. Wenn es erlaubt wäre, d Hauptwort in ſein Attribut aufzulöſen, ſo müßte geſagt werden daß das Abendmahl weſentlich die Aneignung der Auferſtehun wäre. „Er kann dieſe Stelle geſchrieben haben, wenn er de Weſen der Abendmahlshandlung in ein Empfangen des Opfer Chriſti und des Geopferten, jetzt verklärten, ſetzte." Es wir wohl jeder Leſer dieſem Satze abfühlen, wie ſchwer es ſeinem Verfaſſer wird, die Auferſtehung unterzubringen. Daß nun de Ignatius das Abendmahl mehr iſt als eine bloß ſymboliſch Handlung, geht, wie auch Ebrard beſtimmt ſagt, aus der Stel Eph. c. 26. hervor. Ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστι φάρμακον ἀθα

οἵας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός. Das Brot des Abendmahles iſt negativ ein Gegengift gegen den Tod, poſitiv ein Mittel, welches unſterbliches, ewiges Leben wirkt. Jedenfalls muß Ignatius in dem Brote ein höheres Agens angenommen haben. Wo anders aber haben wir dieß Agens zu ſuchen als in dem, was das Brot nach dem Bekenntniſſe der Kirche iſt, nämlich im Leibe Chriſti? Wenn eine ſymboliſche Präſenz unmöglich die Kraft des ewigen Lebens in ſich trägt, was bleibt übrig als eine wirkliche Präſenz anzunehmen? Daß das Element mit dem himmliſchen Inhalt wirklich in Verbindung ſetzt, ſagt die Stelle Phil. c. 4.: Σπουδάζετε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι, μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος. Ohne Zweifel liegt dem Ausdruck εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος die κοινωνία des Paulus zu Grunde. Das, was vereint wird, iſt nicht (wie Pfaff, Buddeus und Deyling meinen) der Kelch, ſondern die Genießenden. Die ἕνωσις kann als Interpretament, αἷμα, weil es den Gehalt des ποτήριον ausdrückt, nicht uneigentlich ſtehen. Auch hier alſo die Lehre von der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti. Dieſe haben, um von den älteren lutheriſchen Theologen nicht zu reden, neuerdings Engelhardt (Illgen's Ztſchr. 1842. H. 1. S. 4.), Francke (Rudelb. — Guer. Ztſchr. 1842. H. 2. S. 162.) und Semiſch (Hahn's Annalen 1842. S. 247 ff.) bei Ignatius erkannt. Wir finden alſo bei Ignatius zuerſt an die Einſetzungsworte angeſchloſſen im Gegenſatze zu den Doketen das Bekenntniß der Kirche von der Gegenwart des Leibes Chriſti, zweitens an Joh. 6. angeſchloſſen die Verſicherung der himmliſchen Lebenskraft des Abendmahles, endlich an 1 Kor. 10, 16. 17. angeſchloſſen das Moment der einigenden Kraft des Abendmahles.

3. An dieſe Ausſprüche des Ignatius reiht ſich die vielbeſprochene Stelle bei Juſtinus apol. I. c. 66. Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκεῖνον τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ

καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Diese Stelle steht in d Beschreibung der Abendmahlsfeier, durch welche Justinus die a dieselbe sich anknüpfenden Verleumdungen der Heiden zu wide legen sucht. Das Abendmahl ist nur für die Getauften, für d Geweihten, denn es ist nicht eine gewöhnliche Mahlzeit. Wa es ist, macht Justinus durch die Parallele der Inkarnation an schaulich. In klarer Parallele steht zuerst das bewirkende Medium Wie Christus Mensch ward durch das Wort Gottes, so em pfängt diese Speise die höhere Bedeutung der Eucharistie durch das Wort des Gebetes, das von ihm stammt. Bei d αὐτοῦ darf nicht an den Vorsteher (wie Otto de Justini Martyri scriptis et doctrina p. 177. meint), sondern nur an Christum gedacht werden. Es heißt nun nicht, daß das Gebet von ihm ist, sondern das Wort des Gebetes. Εὐχὴ und εὐχαριστία drücken dasselbe aus: das über die Elemente vom Vorsteher (προεστώς) gesprochene Dankgebet. Unmittelbar vorher heißt es: οὗ συντε λέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν. Auch Ignatius ver bindet προσευχή und εὐχαριστία in der schon behandelten Stell Smyrn. c. 7. Die Elemente empfangen die Bedeutung der Eucha ristie d. h. der geweihten, mit höherem Inhalt erfüllten Speis durch das Dankgebet, dessen Wort von Christus ist. Bei diesem Worte kann man nur an die Einsetzungsworte denken, in denen der Gegenstand des Dankes ausgesprochen wird (καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται).[1] Daher die Begründung aus dem Evangelium, welche unmittelbar folgt. Wie also das Wort Gottes die Fleischwerdung des Soh nes Gottes vermittelt hat, so vermittelt im Abendmahle das in Form eines Dankgebetes ausgesprochene Wort Christi die Erhebung dieser Nahrung zur Eucharistie. Dem σαρκοποιηθεὶς ent spricht εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν. In dieser Parallele ist also die formale Differenz, daß in der Inkarnation der Proceß von oben nach unten, im Abendmahl von unten nach oben geht. Indeß löst sich diese Anomalie leicht im Resultate. Es ist nämlich unrichtig, wenn man im ersten Gliede: Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ σωτὴρ

1. S. Höfling, d. Lehre Just. d. M. vom Opfer S. 15., Thiersch (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1841. H. 2. S. 180., womit H. 4. S. 62. zu vergleichen).

ἡμῶν, καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, indem man ἔσχεν = annahm faßt, den Akt der Inkarnation ausgedrückt findet. Dann könnte das Subjekt nicht Jesus Christus unser Heiland sein, sondern der Logos; σαρκοποιηθείς würde ganz überflüssig stehen; man müßte im zweiten Gliede nicht sein (εἶναι), sondern werden erwarten. In beiden Gliedern wird, nachdem die korrespondirenden Participia den Proceß ausgedrückt haben, das zuständliche Resultat desselben bezeichnet. Wie Christus, nachdem er Fleisch geworden war, Fleisch und Blut zu unserem Heil hatte, so ist diese Nahrung, nachdem sie den Charakter der Eucharistie empfangen hat, Leib und Blut des fleischgewordenen Jesus. Wenn also auch die Eucharistisirung (venia sit verbo) der Elemente den umgekehrten Weg geht, welchen die Inkarnation genommen hat, so ist doch in Beiden ein Höheres eingegangen in ein Niederes, ein Niederes Träger eines Höheren. Das nun, was bei der Inkarnation das Niedere ist, ist beim Abendmahle das Höhere, nämlich Leib und Blut Christi. Wenn es nun im ersten Gliede heißt, daß das Höhere das Niedere hatte, so heißt es im zweiten Gliede, daß das Niedere das Höhere sei. Daran hat sich die Ansicht geknüpft, Justinus finde im Abendmahle eine neue Inkarnation, welche nach Hahn's, Neander's, Baur's, Engelhardt's u. A. Vorgang Semisch (Justin d. Märt. II. S. 439 ff.) ausführlicher entwickelt hat. „Justin," sagt Semisch, „achtet das Abendmahl gleichsam für eine wiederholte Inkarnation. Wie sich die Inkarnation darin vollzog, daß der göttliche Logos Fleisch und Blut annahm, so, meint er, vermittelt sich die Gegenwart Christi im Abendmahle dadurch, daß der göttliche Logos mit Brot und Wein als seinem Leibe und Blute in Verbindung tritt. Brot und Wein verändern sich im Abendmahle physisch nicht, aber sie bleiben auch nicht gemeines Brot und gemeiner Wein, sie sind nach dem Abendmahlsgebete, durch welches sie geweiht werden, gleichsam das Gefäß, in welchem der göttliche Logos wohnt, sind reell, wenn auch nur bildlich Leib und Blut des Logos." Wenn man die Worte des Justinus: Wir halten nach der Kirchenlehre die geweihte Nahrung für Leib und Blut des fleischgewordenen Jesus, unabhängig von der Parallele der Inkarnation betrachtet, so wird man in ihnen

doch nur eine Paraphraſe der Einſetzungsworte erkennen müſſen welche auch ſofort mit denn angeführt werden. Nun iſt es mög lich, jenen Sinn in den Einſetzungsworten zu finden. Scho Tertullianus ſupponirt dem Marcion dieſe Anſicht (adv. Mar IV. 40.): Aut si propterea panem corpus sibi finxit, quia co poris carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobi Nun meint zwar Tertullianus hier den hiſtoriſchen Chriſtus während dort die Meinung iſt, daß der verklärte Chriſtus die Elemente des Abendmahles zu ſeiner Leiblichkeit mache. Allein wenn dieſe Anſicht ſich aus den Einſetzungsworten begründen will, ſo kann man nicht ſchlagender darauf antworten als Tertullianus hier. Wenn der verklärte Chriſtus die Elemente zu ſeinem Leibe und Blute macht, ſo verträgt ſich damit ſchwerlich die Annahme einer verklärten Leiblichkeit Chriſti, zu welcher doch Juſtinus ſich bekennt (de resurr. c. 9.). Nicht ohne Abſicht kann das σαρκοποιηθέντος ſtehen. Von jener Anſicht aus muß man es erklären: des einſt fleiſchgewordenen Jeſus, der nun ſeine Inkarnation in einer anderen Form fortſetzt. Allein dieß Wort weiſt offenbar zurück auf das σαρκοποιηθείς im erſten Gliede. Dieß ſteht, wie ſchon bemerkt, nicht als ein abgeſchloſſener Akt der Vergangenheit, ſondern als ein in ſeinem Reſultate fortdauernder. Warum es hier anders nehmen? Die geweihte Nahrung iſt Leib und Blut des Jeſus, welcher in ſeiner Menſchwerdung Leib und Blut auf immer empfangen hat. Und iſt denn wirklich die Parallele der Inkarnation, auf welche ſich doch dieſe Annahme weſentlich ſtützt, dafür? Das Reſultat der Inkarnation als Akt iſt eine Gemeinſchaft des Höheren, Himmliſchen mit dem Niederen, Irdiſchen, des Logos mit Leib und Blut. Hier ſind zwei Subſtanzen: Chriſtus hatte Leib und Blut. Dieſe Parallele fordert auch für das Abendmahl eine Zweiheit von Subſtanzen, eine höhere und eine niedere. Die höhere iſt Leib und Blut Chriſti, die niedere die Elemente. Nach der in Rede ſtehenden Anſicht würde nur eine Subſtanz vorhanden ſein, nämlich die Elemente, welche „gleichſam — reell, doch nicht bildlich Leib und Blut des Logos (des fleiſchgewordenen Jeſus, ſagt der Text) ſind," ſo daß alſo das Höhere nur eine myſtiſche Beziehung des Niederen wäre, die noch dazu in höchſt ſchwebenden Regionen

ſich hält, wie die ſchwebenden Ausdrücke beweiſen. Eine ſolche Zweiheit der Beziehung entſpricht offenbar nicht der Zweiheit der Subſtanzen in der Inkarnation. Wenn das Wort Gottes in der Inkarnation zur göttlichen Natur noch die menſchliche bringt, ſo muß im Abendmahle das Wort Gottes in die Elemente mehr bringen als dieſe nebuloſe Beziehung. So wenig als das iſt der Einſetzungsworte eine Zweiheit der Subſtanzen ausſchließt, ſo wenig hebt die Identität, in welche das εἶναι hier die Elemente mit Leib und Blut ſetzt, den Unterſchied des ſubſtanziellen Daſeins beider auf. Ob Irenäus und Gregorius von Nyſſa Gewährsmänner dieſer Anſicht ſind, wird ſich uns ſpäter ergeben. Vorerſt ſtehe das Urtheil eines Mannes hier, welcher ſich auf dieſem Gebiete als tüchtigen Forſcher ausgewieſen hat. Thierſch ſagt in ſeinen Vorleſungen über Katholicismus und Proteſtantismus II. S. 247. Anm.: „Es wird in den neueren Lehrbüchern der Dogmengeſchichte ſeit Semler behauptet (zu allgemein), die älteſten Väter hätten in der Abendmahlslehre von der unzertrennlichen Vereinigung des göttlichen Logos mit der menſchlichen Natur abſtrahirt und angenommen, der göttliche Logos trete in eine der Menſchwerdung analoge Vereinigung mit den Elementen des Brotes und Weines, ſodaß von der Gegenwart des Leibes, der gelitten hat, des Blutes, das für uns vergoſſen iſt, keine Rede wäre. Ich erkläre dieſe ganze Angabe für durchaus fabelhaft. Sie iſt aus lauter Mißverſtändniſſen zuſammengeſetzt und verdient hier weiter gar keine Berückſichtigung. Ich glaube dieſe irrthümliche Tradition unſerer Dogmenhiſtoriker, welche dem Alterthum eine Lehre zuſchreiben, die allen Zuſammenhang der chriſtlichen Glaubenswahrheit zerſtören und namentlich das heiligſte Dogma der alten Kirche, das von der Inkarnation, vernichten würde, zur Genüge widerlegt zu haben in der Abhandlung über die Lehre des Irenäus von der Euchariſtie.“

Die katholiſche Theologie fand lange in dem Zuſatze: ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, eine Stütze für die Verwandlungslehre. Seit Döllinger (Die Lehre von d. Euch. S. 30.) hat ſie indeß die Beweiskraft des κατὰ μεταβολήν aufgegeben. Und billig. Es kann nur die Frage ſein, ob die

irdiſchen Elemente oder unſer Leib und Blut der Gegenſtand d
Verwandlung ſind. Im letzten Fall, welchen Döllinger (a. a. O
Marheineke (ss. patr. de praes. etc. p. 23.) und Semiſ
(a. a. O. S. 442.) annehmen, entſteht der Sinn, daß unſere Lei
lichkeit durch den Genuß der geweihten Speiſe in die Leiblichk
Chriſti verwandelt werde. Im erſten Fall, welchen Ernes
(opusc. th. p. 28.), Münter (Dogmeng. II. 2. S. 90.), Enge
hardt (a. a. O. S. 6.), Thierſch (Rudelb. — Guer. Ztſch
1841. H. 2. S. 180.) annehmen, entſteht der Sinn, daß die El
mente durch den Verwandlungsproceß der Verdauung in unſere
Leib und Blut umgeſetzt werden. Wir müſſen uns für die zweit
Auslegung entſcheiden. Das κατὰ μεταβολήν iſt doch ein zu τρέ
φονται gehöriger adverbialer Beiſatz. Die Ernährung erfolgt ver
wandlungsweiſe, auf dem Wege der Verwandlung. Kann man
ſagen, daß der Proceß der Ernährung unſeren Leib in die Nah
rung verwandelt? Ueberdem weiſt das ἐξ ἧς der Nahrung nu
die Bedeutung der Quelle, des Mittels der Ernährung an. An
der τροφή ſynekdochiſch den Leib Chriſti herauszunehmen, iſt gege
die Anlage des Satzes. Wie kann man in dem Zwiſchenſatze
welcher den Hauptſatz vorbereiten ſoll, den Gehalt des Hauptſatze
ſchon anticipiren? Für einen ſo bedeutenden und gar nicht leich
zu findenden Gedanken wäre dieſer Satz doch gar zu unklar un
kurz angelegt. Man müßte ihn doch auflöſen: aus welcher (Nah
rung) unſer Leib ſo genährt wird, daß er verwandelt wird i
den in der Nahrung enthaltenen Leib Chriſti. Dann würde di
Verwandlung nicht ein Attribut der Ernährung ſein, ſondern ei
Reſultat derſelben. Dieß aber kann nicht in Form eines adve
bialen Beiſatzes ausgedrückt werden. Wir müſſen uns alſo ſcho
entſchließen zu dem Sinn: die Elemente werden, wie jede Nah
rung, in unſere Leiblichkeit verwandelt. Was ſoll aber die
bekannte Wahrheit hier? Zuerſt, muß man ſagen, die Anſich
welche die katholiſche Kirche mit dieſer Stelle hat begründen wo
len, verhüten. Juſtinus will ſagen, daß die euchariſtiſche Nah
rung nicht an und für ſich, ſondern nur für den Genuß Leib un
Blut Chriſti ſei. Damit iſt aber das κατὰ μεταβολήν nicht erklär
Dieß ſoll zweitens anſchaulich machen, wie die Elemente eine
himmliſchen Inhalt aufnehmen. Brot und Wein ſind Leib un

Blut Christi. Der Proceß der Ernährung, welcher die äußere Speise in unseren Leib und Blut verwandelt, ist ein erläuterndes Analogon zur Veranschaulichung, wie die Elemente Träger des Leibes und Blutes Christi werden können. Während also dieser Zwischensatz beweist, daß die Elemente eben so real vorhanden sind, wie die Aneignung in der Speise eine reale ist, also gegen die Verwandlung spricht, die ohnehin die Parallele der Inkarnation unmöglich macht, so hat die Gewöhnlichkeit dieser Realität nur Sinn, wenn sie das Substrat eines ungewöhnlichen Inhalts ist, fordert also das Ineinander der höheren und der niederen Substanz, für die ohnehin die Parallele der Inkarnation spricht. Wir werden, was Justinus in diesem Zwischensatze nur leicht andeutet, ausführlich entwickelt bei Gregorius von Nyssa finden. Sonach haben die lutherischen Kirchenlehrer ein Recht gehabt, in dieser Stelle ein Zeugniß zu finden für die Lehre von der sakramentalen Vereinigung des Leibes und Blutes Christi mit den Elementen und zwar, bei den Schwierigkeiten, welchen die Authentie der ignatianischen Briefe unterliegt, das älteste sichere, und zwar nach des Justinus eigener Versicherung (διδάχθημεν), nicht das Zeugniß eines Kirchenlehrers, sondern der Kirche.[1]

„Die wenigste Berechtigung," sagt Semisch a. a. O. S. 438., „hat die reformirte Kirche, diese Worte Justin's zum Schutze ihrer Abendmahlsdeutung aufzurufen. Denn nicht nur, daß in denselben von einer bloß symbolischen Beziehung der Abendmahlselemente zu Leib und Blut Christi durchaus nicht die Rede ist, das gerade Gegentheil liegt in der Versicherung klar ausgesprochen, daß das Abendmahlsbrot und der Abendmahlswein kein gemeines Brot und kein gemeiner Wein, sondern der Leib und das Blut Christi sei. Die Parallele, welche Justinus zwischen der Menschwerdung Jesu und dem Abendmahlsakte zieht, macht es schlechterdings nöthig, wie die Leiblichkeit des menschgewordenen Erlösers eine wahrhafte war, so auch Brot und Wein des Abendmahles in einem realen Sinne für Leib und Blut Christi zu nehmen."

1. Dorner, Entwickelungsgesch. d. Lehre v. d. Person Jesu II. S. 435., sagt wenigstens: „Es ist nicht ganz genau, wenn man seine Lehre mit der lutherischen ganz identificirt, aber das Gesagte zeigt, daß sie entschieden dieser am nächsten steht." Vgl. m. Lehre v. heil. Geiste I. S. 347.

Freilich würde die reformirte Konfession nicht zu viel wagen, wenn sie sich zu Semisch's Ansicht entschlösse. Höchst eigenthümlich ist die Auslegung von Ebrard (S. 259 ff.). „So wie Jesus übernatürlich gezeugt, sein kreatürliches Fleisch zum Behuf der Erlösung hatte, so ist diese durch Gebet geweihte, eucharistische Speise, womit wir gemäß der Umwandlung der Schöpfung genährt werden, der Leib und Blut Christi (eine überkreatürliche, auf den Erlöser bezügliche Speise)." Diese Erklärung und ihre Begründung, auf welche wir den Leser verweisen, ist in einem solchen Grade willkürlich und ungeschichtlich, daß wir eine Widerlegung für überflüssig halten.

4. Bei der Treue und der Tiefe, mit welcher Irenäus die johanneische Richtung im Abendlande vertritt, muß es als ein höchst günstiger Umstand angesehen werden, daß er sich an mehreren Stellen über die Bedeutung des Abendmahles ausspricht. Wie in anderen Dogmen muß auch in diesem auf seinen Ausspruch ein ganz besonderer Nachdruck gelegt werden. Die entscheidende Stelle über Wesen und Wirkung der Eucharistie finden wir adv. haer. IV. 18, 5. Irenäus hält den Gnostikern das Bekenntniß der Kirche entgegen, welches im Abendmahle faktisch ausgesprochen ist. Einmal nämlich widerspricht die Darbringung von Naturerzeugnissen, von Brot und Wein, welche Leib und Blut Christi sind, dem Dualismus der Gnostiker, nach dem sie die Welt nicht für die Schöpfung des höchsten Gottes halten. Zweitens streitet der Kirchenglaube, daß unsere Leiber durch das Abendmahl Kräfte der Auferstehung empfangen, gegen den gnostischen Dualismus zwischen Materie und Geist. „Wie mögen sie sagen, daß das Fleisch der Verwesung verfalle und nicht des Lebens theilhaft werde, das von Leib und Blut des Herrn genährt wird? Entweder mögen sie ihre Meinung ändern, oder die Darbringung der Eucharistie aufgeben. Unsere Lehre aber stimmt mit der Eucharistie und die Eucharistie beweist unsere Lehre. Wir bringen Gott das dar, was ihm gehört, indem wir die Gemeinschaft und Einheit des Geistes und des Fleisches verkünden."[1]

1. Nach dem, was Thiersch (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1841. H. 4 S. 50.) gegen den Text des J. Damascenus gesagt hat, machen die Einsprüche Semisch's (Hahn's Annalen 1842. S. 322.) wenig Eindruck.

Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν (ἐπίκλησιν) τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐξ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου· οὕτω καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτὰ τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα. In dieſer Parallele wird zuerſt das irdiſche Brot dem irdiſchen Leibe gegenübergeſtellt, zweitens das dieſes Element weihende Wort dem Genuſſe der Euchariſtie, drittens der höhere Inhalt, deſſen Träger das Element wird, dem ewigen Leben, deſſen Hoffnung der Leib aus dem Genuſſe des Leibes Chriſti zieht. Ohne Zweifel ſtehen die beiden paralleliſirten Punkte in einem kauſalen Verhältniſſe, wie das *μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας* klärlich zeigt. Der Genuß der Euchariſtie iſt der Grund, daß unſere Leiblichkeit des ewigen Lebens theilhaft wird. Darauf beruht ja der ganze Beweis gegen die Gnoſtiker. Dieſes Kauſalverhältniß hat Thierſch (a. a. O. S. 56.) mit Recht hervorgehoben und nur, wie Semiſch (a. a. O. S. 336.) richtig bemerkt, darin geirrt, daß er die Kraft des ewigen Lebens, welche die Euchariſtie dem Leibe mittheilt, nur dem himmliſchen Inhalt und nicht auch dem irdiſchen Träger, deren Einheit eben die Euchariſtie iſt, zuſchreibt. Ein ſchlagender Beleg, wie im Sakramente auch das Element als ſolches eine beſondere Kraft hat, ſcheint mir die Stelle III. 17, 2. zu ſein, wo Irenäus von der Taufe ſagt: corpora nostra per lavacrum illam, quae est ad incorruptionem, unitatem acceperunt: animae autem per spiritum. Wenn Irenäus ſolche Wirkung auf unſere Leiblichkeit dem Taufbade zuſchreibt, ſo kann allerdings aus der Hoffnung ewigen Lebens, welche der Leib aus dem Genuſſe des Abendmahles nimmt, an und für ſich betrachtet, noch nicht gefolgert werden, daß in der Euchariſtie Leib und Blut des Herrn gegenwärtig iſt. Auch dieß iſt Semiſch zuzugeſtehen. Damit hält derſelbe die lutheriſche Anſicht für beſeitigt. Indem wir dieß ſummariſche Verfahren vorerſt auf ſich beruhen laſſen, folgern wir nur aus dieſer Wirkung, daß im Abendmahle ein höheres Element liegen müſſe. Das ſagt die Stelle unwiderſprechlich aus. Ganz wie Juſtinus das Wort des Gebetes für das Mittel erklärt, durch welches die gewöhnliche Speiſe Euchariſtie wird, ſagt Irenäus, daß das Brot dadurch, daß es die *ἔκκλησις* empfängt,

Eucharistie werde. Die ἔκκλησις ist offenbar identisch mit der ἐπίκλησις, von welcher Irenäus I. 13, 2. spricht. Die alt lateinische Version hat invocatio. Das Gebet also giebt dem Brote, das an sich gemeines Brot ist (κοινός), seinen eucharistischen Inhalt. Die Eucharistie besteht aus zwei Stücken, einem himmlischen und einem irdischen. In diesem Ausspruche hat die katholische Kirche mit dem irdischen, die reformirte mit dem himmlischen sich nie recht auseinander setzen können. Das irdische, hat man katholischerseits gesagt, ist das Element vor der Verwandelung. Das Bestehen ist also nicht ein simultanes, sondern ein successives (Prudentius Maranus). Aber es ist ja von dem Inhalt der geweihten Speise die Rede. Das irdische Stück ist das Accidens, sagen Andere (Bellarmin, le Nourry): offenbar auf Kosten der katholischen Lehre, die dem Accidens nicht die Bedeutung zuerkennen darf, ein Theil der Eucharistie zu heißen. Dennoch ist diese Auslegung noch scheinbarer als die von Massuet zuerst vorgetragene, von Döllinger und Möhler adoptirte, nach welcher der irdische Theil Leib und Blut Christi, der himmlische der Logos ist. Von dem Logos ist in der ganzen Stelle nicht die Rede und wie sollte der Kirchenvater denselben ein Stück (πρᾶγμα) der Eucharistie genannt haben! Was unter dem ἐπίγειον zu verstehen ist, sagt doch das ὁ ἀπὸ γῆς ἄρτος unverkennbar. Das irdische Stück in der Eucharistie ist das Brot, welches trotz der Weihe seine irdische Natur nicht verliert, gleichwie der Leib, welcher das höhere Element der Eucharistie aufgenommen hat, seine leibliche Natur nicht aufgiebt nach dem Gesetze, das Irenäus V. 36, 1. ausspricht (vgl. V. 13, 2.). Darüber kann, scheint es uns, gar kein Zweifel walten. Was ist aber das himmlische Stück? Die reformirte Kirche versteht darunter die Bedeutung der Elemente. Wie kann aber eine geistige Beziehung ein Theil genannt werden? Kann ich sagen: Dieser Trauring besteht aus zwei Stücken, einem niederen und höheren, nämlich aus Gold und aus der Verbindung, welche er bedeutet? Das höhere Element kommt in das irdische durch die ἔκκλησις. So ließe sich die Meinung aufstellen, welche ich (Lehre v. heil. Geiste S. 348.) ausgesprochen habe, daß die höhere Substanz der Eucharistie das Wort vom Heilstode Christi sei,

welches in den Elementen inkarnirt auftrete, eine Anſicht, welche Ebrard (a. a. O. S. 264.) wenigſtens anſtreift. Wenn in unſerer Stelle es heißt, das irdiſche Brot empfange die Weihe des Gebetes (προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ), ſo heißt es V. 2, 3. zweimal, das Brot nimmt auf (ἐπιδέχεται), empfängt (προσλαμβάνεται) das Wort Gottes (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ). Dieß Wort Gottes verhält ſich zur ἔκκλησις offenbar wie bei Juſtinus der λόγος zur εὐχή: es iſt der göttliche Inhalt des Gebetes, nämlich die Einſetzungsworte (Thierſch a. a. O. S. 62., Engelhardt a. a. O. S. 9., Ebrard a. a. O. S. 267.). Allein beide Male fügt Irenäus in der letzteren Stelle hinzu, daß die Euchariſtie der Leib und das Blut Chriſti iſt.[1] So kann alſo das Wort nur das Mittel ſein, Brot und Wein zu Leib und Blut Chriſti zu machen, ganz wie wir es bei Juſtinus ſehen. An dieſen λόγος τοῦ θεοῦ knüpft ſich eine neue Auslegung, welche Münſcher-Cölln (I. S. 491.), Höfling (Die Lehre des Irenäus vom Opfer S. 30.) und Semiſch (a. a. O. S. 339.) vortragen, daß nämlich der himmliſche Inhalt der Euchariſtie der Logos ſei. Der Letztere ſagt: „Den λόγος τοῦ θεοῦ einmal als Gebetswort zu faſſen, macht die Rückſicht auf die ſchon beſprochene ἔκκλησις τοῦ θεοῦ räthlich, ihn aber zugleich perſönlich als Hypoſtaſe des Logos zu denken, nöthigt der Zuſatz τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ τὴν ἔγερσιν αὐτοῖς χαριζομένου εἰς δόξαν θεοῦ πατρός. Dieſer Zuſatz bezieht ſich augenſcheinlich auf προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ zurück, bethätigt die Perſönlichkeit des Gotteswortes in Kraft ſeines Schluſſes: εἰς δόξαν θεοῦ πατρός, und hebt auch ausdrücklich die Betheiligung des Logos bei dem Abendmahlsmyſterium hervor, indem er die künftige Auferſtehung der Leiber, die doch eben als bedingt durch den Abendmahlsgenuß gedacht wird, vom Logos, dem Sohne Gottes, ableitet. So erhalten wir die Duplicität des göttlichen Logos und des zum Leibe und Blute dieſes Logos erhobenen elemen-

1. Ὅπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ κ. τ. λ. Ὅπερ τρόπον — — — προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ· οὕτως καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα ἐξ αὐτῆς τρεφόμενα — — ἀναστήσεται ἐν τῷ ἰδίῳ καιρῷ, τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ τὴν ἔγερσιν αὐτοῖς χαριζομένου εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

tariſchen Brotes und Weines in ſakramentaler Einheit al die eigentliche deutliche Vorſtellung des Irenäus von dem Geheimniſſe der Euchariſtie und dürfen eben dieſes als ſeine Abendmahlsidee bezeichnen." Die Annahme, daß Irenäus beim Abendmahle unter dem λόγος τοῦ θεοῦ theils das Gebetswort, theils den perſönlichen Logos verſtanden habe, hat doch wahrlich nichts Einladendes. Wenn ich zugebe, daß der λόγος τοῦ θεοῦ, welcher den Leibern die Auferſtehung ſchenkt, der perſönliche Logos iſt, ſo ſehe ich nicht ab, warum der λόγος τοῦ θεοῦ, den die Elemente empfangen, derſelbe ſein muß, da dafür nichts als dieſe Beziehung ſpricht. Es iſt aber überhaupt nicht richtig, daß der λόγος τοῦ θεοῦ, welcher die Auferſtehung ſchenkt, dem λόγος τοῦ θεοῦ der Euchariſtie entſpreche. Man überſehe doch nur den Zuſammenhang. „Wie das Holz des Weinſtocks, in die Erde gelegt, zu ſeiner Zeit Frucht bringt, und das Waizenkorn, nachdem es in die Erde gefallen und aufgelöst iſt, vielfältig auferſteht durch den Geiſt Gottes, welcher Alles hält; dann aber durch die Weisheit Gottes in den Gebrauch der Menſchen kommt und das Wort Gottes aufnehmend Euchariſtie wird, welches iſt Leib und Blut Chriſti: ſo werden unſere Leiber, nachdem ſie von der Euchariſtie genährt und in die Erde gelegt und in ihr aufgelöst ſind, auferſtehen zu ihrer Zeit, indem das Wort Gottes ihnen die Auferſtehung giebt zur Ehre Gottes des Vaters." Hier ſteht offenbar das Wort Gottes, welches die Leiber auferweckt, dem Geiſte Gottes, durch welchen der Same auferſteht, parallel, ſo daß alſo in dem Satze der Geiſt, der Sohn und der Vater in Kraft treten. Sonſt unterſcheidet Irenäus den Lebensgeiſt in der Natur vom Geiſte Gottes: hier identificirt er Beide (Lehre v. heil. Geiſte S. 259.). Vollends nichtig iſt aber das Verfahren, mittelſt deſſen Semiſch ſeine Anſicht aus der Hauptſtelle zieht. Wie dort das Wort Gottes theils das Gebet, theils der Logos ſein ſoll, ſo müſſe auch unter der ἔκκλησις τοῦ θεοῦ theils die Anrufung Gottes, theils der angerufene Gott ſelbſt (!) verſtanden werden. Dieß iſt eine Willkür, die faſt lächerlich wird, wenn man bedenkt, daß ſie nicht einmal das erzielt, was ſie will. „So erhalten wir als die beiden konſtitutiven Beſtandtheile der Euchariſtie nach der inneren

Seite den ἐκκληθεὶς θεός, nach der äußeren Brot und Wein.“ Dann wäre alſo das eine Mal Gott der Vater, das andere Mal der Logos der himmliſche Beſtandtheil der Euchariſtie. Man begreift in der That nicht, woher mit dieſer Auslegung Semiſch die ſpielende Sicherheit, mit welcher er die konfeſſionellen Auslegungen behandelt, nimmt. Die lutheriſche Kirche wenigſtens hat mehr Grund, auf ihre Auslegung zurückzukommen, als Semiſch auf die unglückliche Hypotheſe, welche er bereits dem Juſtinus untergelegt hat. „Iſt,“ ſagt Dorner (Perſon Chriſti II. S. 496. Anm.) nach einigen Bemerkungen über die Unhaltbarkeit der Aufſtellungen Semiſch's, „wie Semiſch zugiebt, die katholiſche Verwandlungslehre durch die Worte des Irenäus ausgeſchloſſen, nicht minder aber die reformirte Auffaſſung; ſo iſt freilich die lutheriſche noch nicht bewieſen, doch wird nicht geleugnet werden können, daß ihr Irenäus näher ſteht.“ Und liegt es denn ſo fern, zu ſagen, daß der himmliſche Beſtandtheil der Euchariſtie nach Irenäus Leib und Blut Chriſti iſt? Wenn Irenäus unmittelbar vor dieſem Ausſpruch ſagt, daß unſer Leib, von des Herrn Leib und Blut genährt (τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ αἵματος τρεφομένην), des Lebens theilhaft wird; wenn er etwas weiter zurück ſagt: eum panem, in quo gratiae actae sint, corpus esse domini sui et calicem sanguinis ejus; wenn er, wie ſchon angeführt, V. 2, 3. zweimal verſichert, daß das Element durch das Wort Euchariſtie werde, welches der Leib des Herrn ſei: wer kann da zweifeln, daß Leib und Blut des Herrn das himmliſche Theil (οὐράνιον πρᾶγμα) der Euchariſtie ſei? „So viel,“ ſagt Thierſch (a. a. O. S. 57.), „ſteht unwiderſprechlich feſt: Der Leib und das Blut Chriſti iſt ebenſo gewiß das οὐράνιον der Euchariſtie, als das von der Erde ſtammende Brot und der von der Erde ſtammende Wein das ἐπίγειον der Euchariſtie iſt.“ Dieß Ineinander aber des himmliſchen Inhalts und der Elemente (der materia coelestis und terrestris wie die alten Dogmatiker ſagen) iſt das Charakteriſtiſche der lutheriſchen Lehre.

Den Gedanken, daß das Abendmahl Kräfte der Auferſtehung verleihe, fanden wir ſchon bei Ignatius. Wie ſchon bemerkt, zeichnet der Nachdruck, den Beide auf dieſen Gedanken legen, die Jünger der johanneiſchen Richtung. Das Argument der beſpro-

chenen Stelle gegen die Gnostiker macht Irenäus noch an der Stelle V. 2, 2. 3. geltend. Die, welche die Auferstehungsfähigkeit des Fleisches in Abrede stellen, müssen auch leugnen, daß Christus uns mit seinem Blute erlöst hat und daß der Kelch die Gemeinschaft seines Blutes, das Brot die Gemeinschaft seines Leibes ist (1 Kor. 10, 16.). Denn das Blut, durch welches uns Christus erlöst hat, ist ein Bestandtheil der menschlichen Natur. Diese Schlußfolgerung scheint auf den ersten Blick nicht zu treffen. Die Realität des Leibes Christi scheint doch kein Beweis für die Unvergänglichkeit unseres Leibes. Irenäus will aber sagen: Wer die Unvergänglichkeit des Fleisches bezweifelt, muß Christo, dem doch kein anderer als ein unvergänglicher Leib eignen kann, die Leiblichkeit überhaupt absprechen und somit die ganze Erlösung, welche durch die Leiblichkeit Christi bedingt ist, aufheben. Ebensomit kann er auch im Abendmahle keinen Genuß des Leibes und Blutes Christi annehmen, weil er ja dann die Fähigkeit einräumen müßte, daß unser Leib eine unvergängliche Leiblichkeit in sich aufnähme. „Und weil wir seine Glieder sind und durch die Kreatur genährt werden, die Kreatur aber er uns giebt, indem er die Sonne scheinen und regnen läßt wie er will: so hat er den kreatürlichen Kelch für sein eigenes Blut erklärt, aus welchem er unser Blut nährt, und das irdische Brot seinen eigenen Leib genannt, von dem unsere Leiber wachsen." Christus giebt uns die irdische und die geistliche Nahrung. Die irdische Nahrung, sofern wir Geschöpfe sind, aus der irdischen Schöpfung, die geistliche, sofern wir Glieder seines Leibes sind, aus seiner eigenen Leiblichkeit, indem er im Abendmahle die kreatürliche Leiblichkeit zum Träger seines Leibes und Blutes macht. „Wenn nun der geweihte Kelch und das irdisch erzeugte Brot das Wort Gottes empfängt und Eucharistie des Leibes und Blutes Christi wird, aus diesen aber die Substanz unseres Leibes wächst und gedeiht: wie können sie sagen, das Fleisch sei der Gabe Gottes nicht empfänglich, welche ist das ewige Leben, das doch von dem Leibe und Blute des Herrn genährt wird und sein Glied ist? Wie auch der selige Apostel sagt im Briefe an die Epheser (5, 30.): Wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und von seinem Bein, indem er nicht spricht von einem geisterhaften und

unſichtbaren Menſchen — denn ein Geiſt hat nicht Fleiſch und Bein — ſondern von der wahrhaft menſchlichen Natur, die aus Fleiſch, Muskeln und Knochen beſteht, die auch von dem Kelche, welcher ſein Blut iſt, genährt wird und von dem Brote, welches ſein Leib iſt, wächſt. Und wie das Holz des Weinſtocks u. ſ. w. (ſiehe die oben mitgetheilte Stelle, in der die Auferſtehung des Leibes mit dem Auferſtehen des Samenkornes verglichen wird)." Die Thatſache, daß im Abendmahle unſer Leib die verklärte Leiblichkeit Jeſu Chriſti in ſich aufnimmt, beweist die Empfänglichkeit unſeres Leibes für das ewige Leben und ſomit die Fähigkeit zur Auferſtehung. Dieß Argument, das nach Semiſch (a. a. O. S. 327.) ganz verfehlt iſt, ſetzt voraus, daß der Genuß des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle ein allgemein zugeſtandener Glaubenspunkt war, den auch die Gnoſtiker anerkennen mußten. Daß der Leib Chriſti, welcher uns im Abendmahle zu Theil wird, identiſch iſt mit dem, in welchem Chriſtus uns erlöst hat, liegt beſtimmt in unſerer Stelle. Endlich iſt, wie Thierſch (a. a. O. S. 65.) ſo evident nachweist, der Genuß der Euchariſtie nicht ein geiſtlicher, ſondern ein leiblicher, doch nicht für die irdiſche, ſondern für die einſt auferſtehende Leiblichkeit, obwohl auch dieſe Anſicht nicht den Beifall des Greifswalder Theologen hat, welcher der Meinung iſt, Irenäus ſei „in dem überreizten Bemühen, einem zerſetzenden Idealismus auszuweichen, einem zu handgreiflichen Senſualismus in die Hände gefallen (a. a. O. S. 342.)."

Irenäus lehrt alſo vom Abendmahle, daß in ihm Brot und Wein durch das in Form des Gebetes über ſie geſprochene Wort Euchariſtie wird, in welcher mit dem irdiſchen Stoffe des Brotes und Weines ſich der himmliſche Stoff des Leibes und Blutes Chriſti verbindet, um in den die Euchariſtie genießenden Leib die Lebenskräfte der verklärten Leiblichkeit Chriſti zu pflanzen zur Auferſtehung des ewigen Lebens.

Für welche konfeſſionelle Abendmahlslehre Irenäus ein Zeuge der Wahrheit iſt, kann nicht zweifelhaft ſein. [1]

1. Ebrard ſagt S. 270.: „Wer noch meinen ſollte, Irenäus verſtehe in der Redensart ἡ σὰρξ ἡμῶν ἐκ τοῦ σώματος Χριστοῦ τρέφεται, unter dem σῶμα Χριστοῦ den wirklichen Leib Chriſti, den verweiſen wir zur Hebung jeglichen, auch des letzten Zweifels auf ein höchſt wichtiges, jedoch noch ganz unbeachtetes Fragment (Irenaei fragm. anecd. ed. Pfaff. Hag. 1715.

5. An Irenäus reihen wir die beiden übrigen Hauptrepräsentanten der abendländischen Richtung der vornicänischen Zeit, Tertullianus und Cyprianus. Ihre Ansicht über das Abendmahl, welche sie auch sei, ist bei der Hingabe an das objektiv in den Gemeinden vorhandene Glaubensbewußtsein, welche diese Kirchenlehrer charakterisirt, von Bedeutung. Wenn Beide, wie es denn seit der Reformation bis auf diesen Tag viel behauptet ist, der symbolischen Ansicht zugethan wären, so würde dieß um so mehr zu accentuiren sein, als bei Beiden Voraussetzungen sich finden, die sie gerade zum Glauben an eine wirkliche Präsenz des Leibes und Blutes Christi besonders geneigt machen mußten, nämlich der starke Realismus, in dem Beide eins sind, bei Tertullianus eine durch den Gegensatz gegen den Gnosticismus bewaffnete Hervorhebung des Rechtes der Leiblichkeit, bei Cyprianus die kirchliche Objektivität, die mit dem hierarchischen Ideale desselben in Verbindung tretende Opferidee, überhaupt die Freude an Allem, was der Kirche Geheimniß und himmlische Präsenz giebt.

Wenn wir nach dem Vorigen bestimmt erklären müssen, daß die reformirte Ansicht keinen Anhalt an Ignatius, Justinus und Irenäus hat und auf die Versuche, dieß zu erweisen, das Wort Ernesti's anwenden: Hae argutiae in hoc et aliis patrum locis explicandis indicia sunt malae causae et falsae interpretationis: ῥᾴδιον τὸ ἀληθὲς καὶ ἁπλοῦν inquit Lycurgus orator, error tortuosus est et artibus indiget: so erkennen wir bereitwillig an, daß sich bei Tertullianus Stellen finden (adv. Marc. IV. 40. III. 19. I. 14.), die auf die symbolische Ansicht hinweisen. Nur fordern wir die Anerkennung, daß andere Stellen den realen Genuß des Leibes Christi lehren. Nehmen wir zuerst die letzteren.

---

fragm. 2.)." Wer dieß liest, muß glauben, daß Ebrard dieß Fragment zuerst für die Abendmahlslehre benutzt hat. Nun ist dasselbe, seitdem es von Pfaff ist entdeckt worden (die ersten Verhandlungen darüber hat Stieren in seiner Ausgabe des Irenäus, II. 1. p. 381 sq. wieder abdrucken lassen), nicht nur in den bekanntesten Handbüchern der Dogmengeschichte und Dogmatik erwähnt und benutzt, sondern gerade in den letzten Jahren vor Erscheinen des Ebrard'schen Buches so oft besprochen worden (von Rothe, Höfling, Thiersch, Semisch, Engelhardt, Dorner u. A.), daß, wenn Ebrard das reine Gegentheil gesagt hätte, nämlich es sei zu oft beachtet worden, er in der Wahrheit wäre. Denn dieß Fragment ist nach aller Wahrscheinlichkeit unächt und, so lange nicht das Gegentheil evident dargethan, für die Abendmahlslehre des Irenäus nicht zu benutzen.

Tertullianus ſpricht de resurr. c. 8. von der Bedeutung des Leiblichen, durch welches dem Chriſten alles Heil vermittelt werde. Caro abluitur, ut anima emaculetur. Caro ungitur, ut anima consecretur. Caro signatur, ut et anima muniatur. Caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur. Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo ingineatur. Wenn Tertullianus Brot und Wein für bloße Zeichen des Leibes und Blutes Chriſti gehalten hätte, ſo würde er, da er in den vorhergehenden Sätzen den äußerlichen Akt nennt, wie er iſt, ohne irgend welche ſymboliſche Deutung (denn die Leiblichkeit als ſolche hervorzuheben liegt eben in ſeiner Abſicht), auch beim Abendmahle geſchrieben haben: Der Leib genießt Brot und Wein. Er aber ſagt in der Satzreihe, in welcher er das äußerlich Faktiſche hinſtellt: Der Leib genießt Leib und Blut Chriſti. Man wird nicht leugnen können, daß der Ausſpruch der anderen Satzreihe: Damit die Seele aus Gott geſättigt werde, etwas Entfernteres ausſpricht. Hätte Tertullianus das Abendmahl für eine geiſtige Aneignung des Leibes und Blutes Chriſti gehalten, ſo hätte er doch, wie in den anderen Stellen, den höheren Gehalt auf die andere Seite ſtellen und etwa ſchreiben müſſen: caro pane et vino vescitur, ut anima corpore et sanguine Christi fruatur oder ein ähnliches Wort. Und dieß iſt nicht die einzige Stelle, in der Tertullianus das Abendmahl als einen Genuß des Leibes Chriſti bezeichnet, wo man durchaus den eigentlichen Ausdruck erwartet. Er ſpricht de pudicitia c. 9. vom verlorenen Sohne. Annulum quoque accipit tunc primum, quo fidei pactionem interrogatus obsignat, atque ita exinde opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet. Tertullianus verſteht alſo den Ring, welchen der Sohn vom Vater empfängt, vom Bunde der Taufe, das fette Kalb, welches der Vater ſchlachten läßt, vom Abendmahle. In dem Satze: exinde opimitate dominici corporis vescitur, ſchließt ſich die opimitas und das vesci noch an das Gleichniß an, die Deutung liegt in dem dominici corporis. Soll die Deutung eines Bildes abermals ein Bild ſein? Daß hier von einem Genuſſe des wirklichen Chriſtus die Rede iſt, beweist eine vorhergehende Stelle: Recuperabit igitur et apostata vestem priorem, indumentum spiritus sancti, et

annulum denuo signaculum lavacri, *et rursus illi mactabitur Christus*, et recumbet eo in thoro, de quo indigne vestiti tortoribus solent tolli et abjici in tenebras, nedum spoliati. Der hier in Betracht kommenden Ausdruck rursus illi mactabitur Christus wird man doch umschreiben müssen: Und der geopferte Christus wird ihm von Neuem zum Genusse geboten werden. Die Unmöglichkeit, daß der aus der Gnade Gefallene von Neuem das Abendmahl empfange, dadurch recht schneidend herauszuheben, daß er für ihn ein nochmaliges Schlachten Christi nöthig macht, ist so recht in des Tertullianus Art. Endlich gehört hieher de orat. c. 6. Tertullianus deutet das Gebet um das tägliche Brot geistlich. Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vita panis. Ego sum, inquit, panis vitae. Et paul supra: Panis est sermo dei vivi, qui descendit de coelis: Tum quod et corpus ejus in pane censetur: Hoc est corpus meum. Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore ejus. Das tägliche Brot geistlich verstanden ist theils Christus, das Brot des Lebens, theils das Brot des Abendmahles. Bittend also um das tägliche Brot erflehen wir nach der ersten Seite treues Verbleiben in Christo, dem wahren Leben, nach der anderen unzertrennliche Gemeinschaft mit seinem Leibe. Nach einer unumstößlichen Regel der Auslegung kann man in dem Ausdruck individuitatem a corpore ejus unter corpus nur den Leib verstehen, welcher in den angeführten Einsetzungsworten gemeint ist. Der Leib, an welchem wir unzertrennlich hangen, kann demnach nicht die Kirche sein, sondern nur der wirkliche Leib Christi. Bitten wir nun im Vaterunser, indem wir um das tägliche Brot flehen, um Gemeinschaft mit dem Leibe Christi, weil das Brot des Abendmahles der Leib Christi ist, so muß das Brot des Abendmahles nothwendig die Kraft haben, uns mit dem Leibe Christi zu verbinden. Diese Wirkung fordert ein wirkliches Empfangen des Leibes Christi im Abendmahle, was die beiden früheren Stellen schon aussagten. Es liegt also gar nicht der Accent auf dem vielbesprochenen Worte: Tum quod et corpus ejus in pane censetur. Man kann diese Stelle übersetzen: Weil der Leib Christi im Brote nach dem Urtheil der Kirche ist. Censere ist nach juridischem Sprachgebrauche, den bekanntlich

Tertullianus liebt, ſoviel als esse. Allein ein esse würde doch zu ergänzen ſein. Ferner findet ſich ſonſt bei Tertullianus nicht die Lehre von einem Ineinander des himmliſchen Inhalts und der Elemente, wie bei Irenäus. Im Gegentheil identificirt er immer das Element mit jenem. Endlich will er doch erklären, warum das Brot des Vaterunſers vom Leibe des Abendmahles zu verſtehen iſt. Dafür kann aber nicht das ſtehen, deſſen Träger das Brot iſt, ſondern das, welches es wirklich iſt. So würde ich doch mich dafür entſcheiden, in pane censetur zu nehmen im Sinne von: Es wird unter dem Brote verſtanden, wie Ebrard will. Denn Tertullianus will motiviren, wie das Brot vom Leibe Chriſti könne genommen werden: Weil die Kirche im Brote den Leib Chriſti ſieht.

Zu der anderen Klaſſe von Stellen gehört vornehmlich adv. Marc. IV. 40. Tertullianus argumentirt gegen den Dualismus, welchen Marcion zwiſchen altem und neuem Bunde ſetzte, aus der Einſetzung des Abendmahles, in dem ſich Chriſtus als der erwieſen hat, welcher das Alte erfüllt. Indem nun Tertullianus auf die Einſetzungsworte kommt, nimmt er Veranlaſſung, einen Seitenſchlag gegen den Doketismus des Marcion auszuführen. Professus itaque se concupiscentia concupisse edere pascha ut suum — — acceptum panem et distributum discipulis corpus illum suum fecit ***hoc est corpus meum*** dicendo, ***id est figura corporis.*** Figura autem non fuisset, nisi veritatis fuisset corpus. Caeterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Hier legt Tertullianus nicht nur ausdrücklich die Abendmahlsworte aus wie in der Reformation Oekolampadius (der dieſen Vorgänger auch nicht wenig in Anſchlag brachte), ſondern argumentirt auch ſo gegen Marcion, daß er im Abendmahle nur die Anerkennung eines Zeichens des Leibes Chriſti vorausſetzt (adv. Marc. V. c. 8.). Man hat nun (neuerdings Döllinger a. a. O. S. 57., Rudelbach, Reformation u. ſ. w. S. 634.) eingewandt, daß figura nicht ein bloßes, ſondern ein die Sache in ſich tragendes Zeichen ſei. Allein ſelbſt wenn dieß der Fall wäre, würde die Auffaſſung immer von der lutheriſchen abweichen, da ja Tertullianus zum Subjekte der Einſetzungsworte, welche er hier interpretirt, das Brot macht.

Daß figura hier in seiner ursprünglichen Bedeutung zu nehmen sei, nicht prägnant, geht aus der ganzen Argumentation hervor. Tertullianus widerlegt den Doketismus nicht aus der Gegenwart des Leibes Christi, sondern aus dem, was die Doketen nicht in Abrede stellen konnten, aus den Elementen, welche Zeichen der Leiblichkeit Christi sind. Ein Bild setzt die Sache voraus, ein leiblich Bild eine leibliche Sache, das Bild des Leibes den Leib selbst. Das, meinen wir, muß man den Vertretern der Ansicht, daß Tertullianus das Abendmahl symbolisch gefaßt habe (neuerdings Neander im Antignostikus S. 517. u. Kirchengesch. II. S. 1113., Baur a. a. O. S. 36 ff., Ebrard a. a. O. S. 289 ff.) zugestehen. Dieselbe Auslegung der Einsetzungsworte finden wir adv. Marcion. III. 19. Er findet in Jes. 11, 19., welche Stelle die Vulgata übersetzt: Mittamus lignum in panem ejus, eine Weissagung auf den Tod Jesu, indem er für panem corpus setzt. Sic enim deus in evangelio quoque vestro revelavit, panem corpus suum appellans, ut et hinc jam eum intelligas *corporis sui figuram pani dedisse*, cujus retro corpus in panem prophetes figuravit, ipso domino hoc sacramentum postea interpretaturo. Endlich gehört auch adv. Marc. l. 14. hieher. Auch im Kleinleben der Natur zeige sich Gottes Größe. Hat doch der Erlöser den kleinen Menschenleib nicht verschmäht. Sed ille quidem usque nunc nec aquam reprobavit creatoris qua suos abluit, nec oleum quo suos unguit, nec mellis et lactis societatem qua suos infantat, nec panem *qui ipsum corpus suum repraesentat*.

So läge denn das Resultat vor, daß Tertullianus in einigen Stellen einen wirklichen Genuß des Leibes Christi im Abendmahle lehre, in anderen nur eine symbolische Aneignung desselben. Es wäre ungeschichtlich, wenn wir uns mit diesem Dualismus beruhigen wollten. Beides zugleich kann ein Kirchenlehrer von der Konsequenz des Denkens wie Tertullianus in einem so wichtigen Punkte nicht gemeint haben. Eine Halbirung zwischen beiden Ansichten mit Neander und Ebrard zu versuchen, ist eine halbe Maßregel, nicht im Geiste des Tertullianus, der von Halbheiten kein Freund war. Es ist nun die Frage, ob die eine Reihe von Stellen in die andere aufgelöst werden kann.

Daß die erſte Reihe mit der ſymboliſchen Anſicht unverträglich iſt, haben wir ſchon geſehen. Es wäre nun die Frage, ob die zweite Reihe ſich mit der erſten vereinigen ließe. Daß nun derjenige, welcher in den Elementen Symbole oder Bilder des Leibes und Blutes ſieht, damit nicht in Abrede ſtellt, daß im Abendmahle noch mehr vorhanden iſt als Symbole, iſt gewiß. Warum argumentirt aber Tertullianus gegen Marcion nicht von der Präſenz des Leibes Chriſti im Abendmahle aus, ſondern von den Symbolen? Es liegt nahe genug zu ſagen, weil er die Anerkennung jener bei Marcion nicht vorausſetzen konnte, im Daſein der Elemente als Zeichen des Leibes und Blutes Chriſti aber ein unbeſtrittenes Faktum hatte. Aber unabhängig von dieſer ſtrategiſchen Abſicht ſteht doch die metonymiſche Auslegung der Einſetzungsworte. Aus allen Stellen geht hervor, daß Tertullianus für das Subjekt der Einſetzungsworte Brot und Wein hielt. Dann aber, wie wir oben geſehen haben, blieb ihm keine andere Auslegung übrig. Daß aber dieſe Auslegung, nach der das Brot zunächſt nur Zeichen des Leibes iſt, die wirkliche Gegenwart deſſelben nicht ausſchließt, beweiſt die Stelle de orat. c. 6., in welcher das corpus ejus in pane censetur, das ſich ſelbſt als Auslegung des hoc est corpus meum ankündigt, verbunden ſteht mit dem Bekenntniß, daß das Abendmahl in Verbindung ſetzt mit dem Leibe Chriſti. Wir finden alſo bei Tertullianus nicht die ſymboliſche Auffaſſung des Abendmahles, ſondern nur die ſymboliſche Auslegung der Einſetzungsworte, nach der Tertullianus die ſymboliſche Bedeutung der Elemente, welche jedenfalls beſteht, hervorhob, ohne den höheren Inhalt in Frage zu ſtellen. So bleibt denn ein Dualismus zwiſchen dieſer Auslegung und dem Bekenntniſſe des Tertullianus ſtehen. Und, wenn uns unſer Gefühl nicht täuſcht, verräth ſich derſelbe in den Ausdrücken: panem quo ipsum corpus suum *repraesentat* (adv. Marc. I. 19.), corpus ejus in pane *censetur* (de orat. c. 6.), panem corpus suum *fecit* (adv. Marc. IV. 40.), die zwiſchen Zeichen und Sache ſchweben. [1]

1. Auch bei Tertullianus iſt eucharistia der herrſchende Ausdruck für die geweihte Speiſe, wie wir de pudic. c. 9. fanden (vgl. adv. Marc. IV. 30., de cor. mil. c. 3.: eucharistiae sacramentum). Daß ihm die Euchariſtie nicht

Daß Cyprianus der ſymboliſchen Anſicht zugethan ſei, wird von proteſtantiſchen Dogmenhiſtorikern ſo ſicher behauptet (Münſcher-Cölln I. S. 495., Marheineke a. a. O. S. 15., Neander, Kirchengeſchichte II. S. 1113., Hagenbach, Dogmengeſchichte I. S. 229., Ebrard a. a. O. S. 305.), als ob Widerſpruch gar nicht ſtattfinden könne. Zum Beweis werden zwei Stellen in der epist. ad Caec. (p. 148.) angeführt. Die erſte lautet: Nam cum dicat Christus: Ego sum vitis vera, sanguis Christi non aqua est utique, sed vinum. Nec potest videri sanguis ejus, quo redemti et vivificati sumus, esse in calice; quando vinum desit calici, quo Christi sanguis ostenditur, qui scripturarum omnium sacramento ac testimonio effusus praedicatur. Die andere: — videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei, in quem credidit, copulatur et conjungitur. Cyprianus will in dieſem Briefe beweiſen, daß im Abendmahle ſtatt des Weines nicht Waſſer gebraucht werden dürfe, wohl aber Waſſer mit Wein vermiſcht, weil Chriſtus bei der Einſetzung alſo gethan. Die Miſchung des Waſſers mit dem Weine bedeute die Vereinigung des Volkes mit Chriſto. Iſt nun das Waſſer nur ein Symbol des Volkes, ſo ſcheinen auch die Elemente nur ſymboliſch Leib und Blut Chriſti zu ſein. Allein ſchon die Wirkungen, welche Cyprianus dem Genuſſe des Abendmahles in demſelben Briefe zuſchreibt, daß es nämlich nüchtern mache, zur himmliſchen Weisheit führe, von der Welt losreiße, mit himmliſchem Frieden das Herz erfülle (p. 153.), ſind aus einer ſymboliſchen Anſicht nicht erklärlich. In der ſchon oben (S. 116.) angeführten Stelle de

---

den Charakter von Brot und Wein verliert, geht aus den angeführten Stellen klar hervor. Ohne Zweifel von den geweihten und zum Genuſſe beſtimmten Elementen ſagt er de cor. mil. c. 3.: Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur. Da nun Tertullianus einerſeits ſo beſtimmt die Gegenwart des Leibes und Blutes lehrt, anderſeits die Elemente ſo beſtimmt für die Darſtellung, die Erſcheinung des Leibes und Blutes erklärt, ſo daß er ſelbſt unabhängig vom Genuſſe die euchariſtiſche Speiſe Leib und Blut nennt (de orat. c. 14., de idol. c. 7.), möchte man glauben, er habe eine Art Impanation gelehrt. Damit vertrüge ſich ſeine Auslegung der Einſetzungsworte vollkommen. Das findet auch durch einzelne Stellen bei Cyprianus, deſſen Verhältniß zu ihm ja bekannt iſt, ſeine Beſtätigung. Doch ſtehe dieß nur als mögliche Annahme hier.

orat. p. 147. ſagt Cyprianus, daß der, welcher des Abendmahles ſich enthalte, vom Leibe Chriſti ſich ſcheide, ſomit vom Heil (ne dum quis abstentus separetur a Christi corpore, procul remaneat a salute). Cyprianus erzählt (de lapsis p. 32.), daß ein Kind, welchem bei einem Götzenmahle mit Wein getränktes Brot war aufgedrungen worden, bei der Abendmahlsfeier durchaus den Kelch nicht nehmen wollte. Der Diakonus goß ihm denſelben aber trotz alles Widerſtrebens in den Mund. Ein heftiges Schluchzen und Erbrechen folgte. In corpore et ore violato eucharistia permanere non potuit. ***Sanctificatus in domini sanguine potus*** de pollutis visceribus erupit. Schwerlich wird man sanctificatus in domini sanguine potus anders nehmen können als einen mit dem Blute des Herrn erfüllten Trank. Ebenſo liegt in der ſich anſchließenden Erzählung, daß ein Chriſt, welcher beim Opfermahle geweſen war, ſtatt der heiligen Speiſe Aſche in der Hand hielt (documento unius ostensum est, ***dominum recedere***, cum negatur), die Präſenz Chriſti in der Euchariſtie. Wie ſoll man, wenn Cyprianus (ep. 57. p. 117.) ſagt, daß im Märtyrerkampfe Leib und Blut Chriſti eine Schutzwaffe ſei (protectione sanguinis et corporis Christi muniamus — — munimento dominicae saturitatis armemus), daß dem, welcher ſein Blut vergießen ſolle, das Blut Chriſti zum Streite nicht verſagt werden müſſe (quomodo docemus aut provocamus eos in confessione nominis sanguinem suum fundere, si eis militaturis Christi sanguinem denegamus): wie ſoll man jene Kraft, dieß mit wirklichem Blut kontraſtirte Blut Chriſti mit einer ſymboliſchen Anſicht vereinen? Was wir bei Tertullianus fanden, ſehen wir bei Cyprianus ausgebildeter, nämlich den Ausdruck Leib und Blut für die geweihten Elemente als ſolche. Auch bei ihm werden die äußeren Elemente als die Darſtellung des Leibes und Blutes Chriſti angeſehen. Daraus laſſen ſich die obigen Ausſprüche vollkommen erklären. Das ostendi entſpricht dem repraesentari, censeri des Tertullianus.[1] Gerade, weil man der Meinung war,

1. Der an Impanation anlautenden Ausſprüche ſind noch mehrere und ſtärkere als bei Tertullianus. So ep. ad Caec. p. 154.: — quomodo nec corpus domini potest esse farina sola, aut aqua sola, nisi utrumque adunatum fuerit et copulatum etc.; p. 155.: Nisi in sacrificiis matutinis hoc quis veretur, ne per saporem vini redoleat sanguinem Christi.

im Abendmahle sei nicht bloßer Wein, konnte man sich versuch
fühlen, statt des Weines Wasser zu nehmen. Cyprianus mach
nun dagegen geltend, daß das Blut Christi nicht im Wasse
ebenso wie im Weine erscheinen könne. Schon im alten Bund
sei Wein der Typus des Abendmahles, Wasser dagegen der Taufe
So könne denn auch jetzt nur im Weine die Präsenz des Blute
Christi erkannt werden. Eben dieser Vergleich mit den alttes
mentlichen Typen, sagt man, beweist ja klärlich die symbolisch
Ansicht des Cyprianus. Aber er erklärt ja, daß Christus dies
Vorbilder, zunächst das des Melchisedek (1 Mos. 14, 18.), erfüll
habe (p. 150.: quam rem perficiens et adimplens dominus panem
et calicem mixtum vino obtulit, et qui est plenitudo, veritatem
praefiguratae imaginis adimplevit). Sagt hier Cyprianus, Chri
stus habe wie Melchisedek Brot und Wein geopfert, so erklärt er
vorher, daß Brot und Wein, welches Christus geopfert habe, sein
Leib und Blut gewesen sei (p. 149.: qui sacrificium deo patri
obtulit, et obtulit hoc idem, quod Melchisedech obtulerat, id est
panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem). Daß aber
dieß sein wirklicher Leib gewesen ist, sagt Cyprianus deutlich
p. 155.: Nam si Jesus Christus, dominus et deus noster, ipse
est summus sacerdos dei patris et sacrificium patri *se ipsum*
primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit etc.
Faßt Cyprianus also die Elemente der Eucharistie als die äußere
Erscheinung des Leibes und Blutes Christi, gewissermaßen den
irdischen Leib des verklärten Leibes, so verträgt sich damit ja die
symbolische Deutung, wie sie der Apostel Paulus 1 Kor. 10, 17.
eingeleitet hat. Quemadmodum grana multa in unum collecta
et commolita et commixta panem unum faciunt: sic in Christo
qui est panis coelestis unum sciamus esse corpus, cui conjunc-
ctus sit noster numerus et adunatus (p. 154.). Die Ansicht also,
daß das Wasser das Volk bedeute, welche in Verbindung mit
jener symbolischen Deutung Cyprianus ausspricht, kann in
keiner Weise erhärten, daß derselbe Brot und Wein für bloße
Symbole gehalten habe.

Sonach dürfte keine Konfession ihre Abendmahlslehre bei Ter-
tullianus und Cyprianus vollkommen finden. Die reformirte
Kirche kann die Auslegung der Einsetzungsworte bei Tertullia-

nus, die ſymboliſchen Anſätze bei Cyprianus willkommen heißen; die katholiſche die Identifikation der geweihten Elemente als ſolcher mit dem Leibe Chriſti und den beſonders bei Cyprianus ſehr ſtark hervortretenden Opferbegriff. Beide aber müſſen anerkennen, daß dieſes Anrecht nicht nur an ſich ſehr modificirt iſt, ſondern auch in den Mittelpunkt der Abendmahlslehre beider Kirchenlehrer nicht führt. Sicher iſt, daß dieſelben den mündlichen Genuß des wirklichen Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle bekannt haben. Und das iſt der Mittelpunkt der lutheriſchen Lehre.

6. In den alexandriniſchen Kirchenlehrern Klemens und Origenes Vertreter der ſymboliſchen Anſicht zu finden, wird, wer nur einigermaßen mit dem Geiſte derſelben vertraut iſt, erwarten. Klemens nennt an zwei Stellen (paed. II. p. 184. 166.) ausdrücklich den Wein ein Symbol, eine Allegorie des Blutes Chriſti.[1] Aus der letzteren Stelle erſehen wir zugleich, einmal, daß Klemens die Weihe (εὐλογία) der Elemente von den Einſetzungsworten ableitete, zweitens, daß er für das Subjekt derſelben die Elemente hielt (αἷμα τῆς ἀμπέλου). Die nähere Bedeutung des Abendmahles ſpricht nun Klemens paed. II. c. 2. p. 177. aus. Er redet nach Maßgabe des bekannten Rathes des Paulus an Timotheus (1 Tim. 5, 23.) vom Weintrinken. Wie Waſſer der Trank der Wüſte war, Wein aber für die zur Ruhe Gelangten als ſymboliſches Zeichen hingeſtellt ward, ſo iſt die Taufe das Sakrament für die in der Wüſte des Lebens Dürſtenden, das Abendmahl aber für die bereits im Schooße der Kirche zur Ruhe Gekommenen. *Διττὸν τὸ αἷμα τοῦ κυρίου, τὸ μὲν γάρ ἐστιν αὐτοῦ σαρκικόν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα, τὸ δὲ πνευματικόν, τουτέστιν ᾧ κεχρίσμεθα. καὶ τοῦτ' ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας· ἰσχὺς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός. Ἀναλόγως τοίνυν κίρναται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν* (al. πότον) *εὐωχεῖ τὸ κρᾶμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ τὸ πνεῦμα, ἡ δὲ ἀμφοῖν αὖθις κρᾶσις πότου τε καὶ λόγου εὐχαριστία κέκληται,*

1. Die erſtere: *μυστικὸν ἄρα σύμβολον ἡ γραφὴ αἵματος ἁγίου οἶνον ἐνέμεσε*, die letztere: *καὶ εὐλόγησεν τὸν οἶνον, εἰπὼν λάβετε, πίετε, τοῦτό μού ἐστιν τὸ αἷμα, αἷμα τῆς ἀμπέλου τὸν λόγον τὸν περὶ πολλῶν ἐκχεόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εὐφροσύνης ἅγιον ἀλληγορεῖ πάλιν.*

χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή, ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντα ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν, τὸ θεῖον κρᾶμα τὸν ἄνθρωπο τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνεύματι καὶ λόγῳ συγκιρνάντος μυστικῶς καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς μὲν τὸ πνεῦμα ᾠκείωται τῇ ἀπ' αὐτοῦ φερο μένῃ ψυχῇ, ἡ δὲ σὰρξ τῷ λόγῳ, δι' ἣν ὁ λόγος γέγονε σάρξ. Da Blut, welches wir im Abendmahle genießen, iſt nicht das phyſ ſche, durch welches wir ſind erlöst worden, ſondern das geiſtlich Blut, das Leben, der Geiſt Chriſti, wie ja Blut das Leben de Leibes iſt. Im Waſſer, welches dem Wein beigemiſcht wird, i die Seele des Menſchen repräſentirt, welche eben das Leben de heiligen Geiſtes in ſich aufnehmen ſoll. Wie nun der Trank de Abendmahls eine Miſchung iſt aus Waſſer, welches den Men ſchen, und aus Wein, welches Chriſti Blut = Chriſti Geiſt be deutet, ſo iſt das Abendmahl ſelbſt die Miſchung eines den Leib nährenden (πότον nicht πίστιν muß man leſen) irdiſchen Elemen tes und eines himmliſchen, eben des himmliſchen Logos und ſei nes Geiſtes. Wenn ſchon alſo Klemens die Elemente für Symbole hält, und für den Inhalt, welchen ſie bedeuten, nicht Leib und Blut Chriſti, ſondern vielmehr das himmliſche Leben des Logos, alſo die Deutung des Symbols noch einmal deutet, ſo lehrt er, wenn er den Logos und ſeinen Geiſt für einen wirk lichen Beſtandtheil der Euchariſtie erklärt,[1] und ausdrücklich ſagt, daß die Gläubigen durch dieſes Gnadenmittel an Leib und Seele geheiligt werden, offenbar eine geiſtliche Gegenwart Chriſti im Abendmahle.

Klarer, aber auch kahler iſt die Abendmahlslehre des Origenes. Für das Subjekt der Einſetzungsworte hält auch Origenes Brot und Wein (ser. in Matth. p. 898.: panis iste, quem deus Verbum corpus suum esse fatetur). Somit ſind die Elemente Symbole (c. Cels. VIII. p. 784.). Was den Elementen die höhere Bedeutung giebt, iſt das im Gebete über ſie geſprochene Wort (c. Cels. VIII. p. 766.). Dieß Wort iſt die eigentliche Subſtanz derſelben (ser. in Matth. p. 898.: Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat deus

1. So nimmt er paed. II. 29. p. 184. den geweihten Trank κρᾶμα τοῦ νόμου τοῦ παλαιοῦ (er hat nämlich kurz vorher geſagt, daß das Waſſer den wäſſrigen Sinn, den geſetzlichen bedeute) καὶ τοῦ λόγου τοῦ νέου.

Verbum, sed verbum, in cujus mysterio panis ille frangendus; nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum, in cujus mysterio potus ille fuerat effundendus). Nicht auf das äußere Element kommt es an, ſondern auf das Wort (ser. in Matth. p. 898.). Eine Gegenwart des verklärten Leibes Chriſti konnte Origenes im Abendmahle aus dem einfachen Grunde nicht annehmen, weil er ſich den Logos auch nach ſeiner Menſchwerdung unkörperlich denkt (Redepenning, Origenes II. S. 120. 394.). Fleiſch und Blut kann, wie die Eingeweihten wiſſen (hom. in Lev. IX. p. 243.), nur das Wort ſein, und zwar das Brot das altteſtamentliche Wort von der Gerechtigkeit Gottes, der Wein das neuteſtamentliche von der Erkenntniß Chriſti (ser. in Matth. p. 898.). Iſt die Subſtanz des Abendmahles das Wort, ſo kann der Genuß als ſolcher keine heiligende Kraft haben, ſondern nur die gläubige Aneignung (ser. in Matth. p. 498). Die Kraft des Wortes Gottes iſt nicht an dieß Medium gebunden. Wo wir des Herrn Wort vernehmen, trinken wir des Herrn Blut (hom. in Num. XVI. p. 334.).

Wenn die Abendmahlslehre des Klemens, ſo weit ſich aus den wenigen Stellen ein Schluß ziehen läßt, an jene mittlere Anſicht erinnert, welche im Zeitalter der Reformation Bucer, Calvin, Melanchthon der Spätere vertreten, ſo kommt die des Origenes der Zwingli's näher, nur daß ſie objektiver iſt als dieſe, indem ſie eine vom Glauben unabhängige Präſenz des Wortes Gottes lehrt, während bei Zwingli es der ſubjektive Glaube iſt, welcher den Elementen die höhere Bedeutung giebt. Daß das kirchliche Bewußtſein mehr im Abendmahle fand, ſpricht Origenes ſelbſt aus, indem er ſeine Anſicht für die der Geweihten erklärt (hom. in Lev. IX. p. 243.) im Gegenſatze zu dem Glauben der ἀκεραιότεροι (serm. in Matth. p. 498.); indem er, wo nicht der Ort iſt, ſeine ſpecielle Anſicht zu entwickeln, ſich des Ausdrucks Leib und Blut Chriſti von der Euchariſtie bedient (hom. in Num. VII. p. 290. in Lev. XIII. p. 176. c. Cels. p. 766. u. a.). Wie wenig man überhaupt aus der Anſicht dieſer beiden Kirchenlehrer einen Schluß machen kann auf das Glaubensbewußtſein auch nur der alexandriniſchen Kirche, beweiſen zwei uns bewahrte Ausſprüche Dionyſius des Großen, der mit den meiſten

Schülern des Origenes das Zurückgehen aus der Theorie in die Praxis, den Anſchluß der Anſchauung an das kirchliche Leben theilt. Der eine findet ſich bei Euſebius (hist. eccl. VII. c. 9.). *Εὐχαριστίας γὰρ ἐπακούσαντα καὶ συνεπιφθεγξάμενον τὸ ἀμήν, καὶ τραπέζῃ παρεστάντα, καὶ χεῖρας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἁγίας τροφῆς προτείναντα, καὶ ταύτην καταδεξάμενον, καὶ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετασχόντα ἱκανῷ χρόνῳ, οὐκ ἂν ἐξ ὑπαρχῆς ἀνασκευάζειν ἔτι τολμήσαιμι κ. τ. λ.* Die Ordnung der Abendmahlsfeier iſt hier ſo genau geſchildert, jeder Ausdruck ſo eigentlich, daß man durchaus den Genuß des Leibes und Blutes Chriſti wörtlich nehmen muß. In einer anderen Stelle (im Briefe an Baſilides b. Galland. bibl. patr. III. p. 505.) giebt Dionyſius den Rath, daß Weiber zur Zeit der Menſtruation ſich dem heiligen Tiſche nicht nahen ſollen, *ἢ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ προσάψασθαι.* Auch jenes blutflüſſige Weib habe nur den Saum Chriſti berührt. Beten, des Herrn gedenken, um Hilfe flehen könne man, in welchem Zuſtande man auch ſei. In das Allerheiligſte ſoll, wer nicht ganz rein iſt an Seele und Leib, verhindert werden zu gehen. Schon dieſe ganz beſondere Weihe, welche Dionyſius dem heiligen Abendmahle zuſchreibt, ſtimmt zur Annahme, daß er dort mehr ſehe als ein bloßes Gedächtniß Chriſti, was er ja in jedem Zuſtande für recht hält. Aber er ſtellt das Berühren des Leibes und Blutes Chriſti dem Berühren jenes blutflüſſigen Weibes gleich. So müſſen wir denn auch hier Leib und Blut eigentlich nehmen.

7. Betrachten wir nun von der nicäniſchen Zeit an die Abendmahlslehre der griechiſchen Väter bis zu ihrem Abſchluſſe. Die griechiſche Kirche hatte in der alexandriniſchen Richtung ihren Höhepunkt gefunden. Die drei Hauptgruppen griechiſcher Väter, die alexandriniſche, die kappadociſche, die ſyriſche, bekennen ihr Jüngerverhältniß zu jener. Aber die Auffaſſung des Chriſtenthums als Erkenntniß der im Logos erſchienenen Wahrheit, welche die griechiſche Kirche beherrſcht, hatte in der alexandriniſchen Richtung ſich in einer Einſeitigkeit geltend gemacht, die nothwendig eine Reaktion des kirchlichen Lebens hervorrufen mußte. Wir bemerkten ſchon bei den nächſten Schülern des Origenes ein ſolches Zurückgehen in das kirchliche Leben. Bei Euſebius ſucht der

alexandriniſche Idealismus den Realismus der Geſchichte. Die alexandriniſche Anſchauung des Athanaſius wird nur durch die Weihe des Lebens und durch den Anſchluß an das kirchliche Bewußtſein das erkorene Werkzeug zur Ausbildung und Durchführung der Dreieinigkeitslehre. Bei den drei großen Kirchenlehrern Kappadociens, den beiden Gregoren und Baſilius, iſt die philoſophiſche Bildung, wenn ſie auch faktiſch oft mehr iſt, doch principiell nur etwas Formales, dem das Leben der Kirche Weihe (πρῶτος ἐπίβασις θεωρίας), die Lehre der Kirche Inhalt giebt. In der ſyriſchen Richtung macht ſich im Unterſchiede von der alexandriniſchen Gnoſis klarer Verſtand und kirchliche Erfahrung geltend. So unlauter die Repräſentanten der alexandriniſchen Schule während des fünften Jahrhunderts im Kampfe über das Verhältniß der beiden Naturen in Chriſto den ſpekulativen Zug nach Einheit geltend machen, ſo gereift erſcheint im Ganzen ihre Lehre im Unterſchiede von der ehemaligen alexandriniſchen Gnoſis. In dieſem Streite, der erſt im ſiebenten Jahrhundert einen relativen Abſchluß findet, zerreiben ſich die alexandriniſche und die ſyriſche Schule, um dem Abendlande, das auf der Baſis der Kirche lehrfeſt daſteht, das Recht des Lebens zu überlaſſen.

Bei Euſebius finden wir im Sinne des Origenes das Abendmahl als Gedächtniß des Opfers Chriſti (demonstr. ev. I. c. 10.) als Aneignung des Wortes (theol. eccl. III. c. 12.) gefaßt. Ebenſo nennt Makarius Brot und Wein ein Abbild des Leibes und Blutes Chriſti (ἀντίτυπον τῆς σαρκὸς κ. τ. λ.), in dem die Genießenden den Leib Chriſti geiſtlich eſſen (καὶ οἱ μεταλαμβάνοντες ἐκ τοῦ φαινομένου ἄρτου πνευματικῶς τὴν σάρκα τοῦ κυρίου ἐσθίουσιν: hom. XXVII.). Von Athanaſius haben wir oben geſprochen.

Gregorius von Nazianz nennt Brot und Wein Zeichen und Bilder (τύποι, ἀντίτυπα) des Heils (or. XVIII. 12.), der großen Geheimniſſe (or. II. 95. 56.), des Leibes und Blutes Chriſti (or. VIII. 17. 18.). Die beiden erſten Ausdrücke kann man um des dritten willen nicht wohl von dem präſenten Leibe Chriſti verſtehen, was an ſich wohl zuläſſig wäre; den dritten kann man weder durch Potenzirung von ἀντίτυπον, noch durch Deutung von ungeweihten Elementen (wie ſchon Johannes von Damaskus

verſuchte d. orth. fid. IV. c. 14.) beſeitigen. Auch das kann man nicht geltend machen, daß hier vom Genuſſe aufbewahrter Abendmahlselemente die Rede iſt: dieſen ſchrieb die alte Kirche dieſelbe Kraft zu als den bei der Feier ſelbſt genoſſenen. Aber die Art und Weiſe, wie Gregorius in dieſen Stellen vom Abendmahl ſpricht, die Kraft, welche er dem Genuſſe deſſelben zuſchreibt, laſſen ſich aus ſymboliſcher Anſicht nicht erklären. Namentlich ſpricht gegen dieſelbe eine Stelle im Briefe an den Biſchof Amphilochus (ep. 240.), worin er dieſen als Prieſter um ſeine Fürbitte erſucht, wenn er beim Abendmahle durch das Wort das Wort (den Logos) herabziehe; wenn er auf unblutige Weiſe des Herrn Leib und Blut opfere mit dem Opfermeſſer ſeines Wortes (*ὅταν λόγῳ καθέλκῃς τὸν λόγον· ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς δεσποτικόν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος*). Hier iſt das Wort, durch welches der Prieſter den Logos herabzieht, nicht gleich dem Worte, durch welches derſelbe den Leib Chriſti opfert. Jenes iſt das Wort oder Gebet der Weihe, dieß das Wort, in welchem er die geweihten Elemente Gott darbringt, opfert. Im zweiten Satze liegt die Allegorie im Schlachten, aber nicht im Leibe und Blute Chriſti, welches ebenſo eigentlich ſteht wie *φωνήν*. Es iſt alſo hier auch nicht bloß von einer Präſenz des Logos die Rede, wie Ullmann (Gregor von Nazianz S. 487.) meint, ſondern auch von einer Präſenz des Leibes und Blutes Chriſti.

Nur wenig ſind der Stellen, in denen Baſilius vom Abendmahle redet. Die Hauptſtelle (moral. reg. 21. p. 253.) beweiſt, daß Baſilius das Moment des Gedächtniſſes an den Tod Chriſti feſthielt ohne die Hauptſache aufzugeben, den Genuß des Leibes Chriſti, den Würdigen nothwendig zum ewigen Leben, den Unwürdigen eine Speiſe des Gerichtes. Zum würdigen Genuſſe gehört der Glaube an die Wahrheit der Einſetzungsworte (reg. brev. tract. interr. 172. p. 472.).

Sind die Ausſprüche des Gregorius von Nazianz und des Baſilius über das Abendmahl gelegentlich und aus keiner durchgebildeten Anſchauung hervorgegangen, ſo giebt Gregorius von Nyſſa nicht nur eine beſtimmte Anſicht, ſondern auch eine ſpekulative Begründung derſelben in ſeinem *λόγος κατηχητικός* c. 37. Das Abendmahl iſt ihm der leibliche Genuß des verklärten Leibes

Christi. Der Mensch, ein Doppelwesen, bedarf des Heils nicht nur nach Seele, sondern auch nach Leib. Die Seele wird gerettet durch den Glauben, welcher sie mit Christo verbindet, der Leib durch den Leib Christi, welcher im Abendmahle mitgetheilt wird. So kann ein vergifteter Leib nur dadurch gerettet werden, daß das Gegengift sich in alle Theile verbreitet, um der Kraft des Giftes entgegenzuwirken. Ein anderes Mittel, die Lebenskraft des Leibes Christi in unseren Leib aufzunehmen, haben wir nicht als Essen und Trinken. Wie aber ist es möglich, daß der Leib Christi, der so vielen Tausenden zu Theil wird, in sich ganz bleibt und Jedem ganz wird? Ein Blick auf das Verhältniß des Leibes zu Speise und Trank kann dem zweifelnden Glauben eine Stütze bieten. So ist unser Leib angelegt, daß er nicht in sich das Leben hat, sondern von außen der Ergänzung der ihm abgehenden Kräfte bedarf. Er verwandelt essend und trinkend äußere Stoffe in sich selbst. Brot und mit Wein gemischtes Wasser sind die Grundnahrungsstoffe des menschlichen Leibes. Auch der Logos, da er einmal eingegangen war in die menschliche Natur, verwandelte das Brot in sein Fleisch, welches, als Fleisch des Logos, mit göttlichen Kräften erfüllt war. Man konnte also sagen, daß das zu genießende Brot der Leib Christi der Möglichkeit nach war und umgekehrt daß sein Leib Brot war, geweiht durch den Logos, der in ihm wohnete. Machte Christus nun einst durch Genuß das Brot zu seinem Leibe, so verwandelt er im Abendmahle noch immer auch ohne Genuß das Brot in seinen Leib durch sein Wort. Denn durch das Wort und durch Gebet wird Alles geheiligt (1 Tim. 4, 4.). So auch mit dem Trank. „Weil nun auch diesen Theil jenes gotttragende Fleisch zu seinem Bestande nahm, der geoffenbarte Gott eben deshalb sich vereinigt hat mit der sterblichen Natur der Menschen, damit durch die Gemeinschaft mit der Gottheit das Menschliche vergöttlicht werde, deswegen pflanzt sich Christus allen Gläubigen ein durch das Fleisch, dessen Bestand durch Brot und Wein bedingt ist, sich vereinend mit den Leibern der Gläubigen, damit durch diese Vereinigung mit dem Unsterblichen auch der Mensch der Unsterblichkeit theilhaft werde."

Nicht auf diesen Beweis, sondern auf das zu Beweisende legen wir den Nachdruck. Der Beweis ist eine Ausführung des

Gedankens, welchen Justinus in jenem schwierigen Zwischensatze hinwirft. Die Lehre vom leiblichen Genusse des Leibes Christi im Abendmahle ist bei einem Kirchenlehrer, der von Origenes so viel spiritualistische Elemente hat, ganz besonders in Anschlag zu bringen.

8. Ist bei den kappadocischen Kirchenlehrern das spekulative Element, so bei den syrischen das verständige, das oft an Rationalismus streift, der symbolischen Ansicht günstig.

Cyrillus von Jerusalem handelt in der vierten mystagogischen Rede vom Abendmahle. Nach den Einsetzungsworten, an denen Niemand zu zweifeln wagen wird, hat der Christus, welcher auf der Hochzeit zu Kana Wasser in Wein verwandelt hatte, Brot und Wein in seinen Leib und Blut verwandelt (*μετα-βαλών*), um sie seinen Hochzeitgästen zum Genusse zu geben. „In der Gestalt (*ἐν τύπῳ*) des Brotes wird dir der Leib gegeben und in der Gestalt des Weines wird dir das Blut gegeben, damit du theilhaft werdest des Leibes und Blutes Christi, eines Leibes und eines Blutes mit ihm (*σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ*); denn so werden wir Christusträger (*Χριστοφόροι*), indem er seinen Leib und sein Blut in unsere Glieder giebt." Nicht nach den Sinnen müssen wir urtheilen. „Siehe hier nicht bloßes Brot und bloßen Wein: es ist nach des Herrn Erklärung Leib und Blut Christi. Wenn dir auch das sinnliche Gefühl dieses sagt, nicht nach dem Geschmack mußt du urtheilen, sondern nach dem Glauben fest überzeugt sein, du seiest des Leibes und Blutes Christi gewürdigt worden. — — Das also wisse und glaube, daß das, was Brot scheint, nicht Brot ist, wenn es auch so schmeckt, sondern der Leib Christi, und daß das, was Wein scheint, nicht Wein ist, sondern Christi Blut." Daß hier der mündliche Genuß des Leibes und Blutes Christi gelehrt wird, kann, wenn man überhaupt noch einen Schriftsteller aus seinen Worten beurtheilen darf, nicht fraglich sein. Nur das ist die Frage, ob hier nicht die Transsubstantiation ausgesprochen ist, wie die katholischen Theologen nicht ohne Grund behaupten. Man weist protestantischerseits auf die dritte mystagogische Rede hin, wo (3.) es heißt: „Wie das Brot der Eucharistie nach der Anrufung des heiligen Geistes nicht mehr gemeines Brot ist, sondern Christi Leib, so ist auch nach der

rufung das heilige Oel nicht mehr bloßes Oel, sondern Christi
adengabe und des heiligen Geistes Gegenwart.“ Ist hier nicht
zunehmen, daß Cyrillus eine Verwandlung des Oels lehre,
auch beim Abendmahle nicht. Die Beweiskraft dieser Stelle
egt indeß wo anders als man gewöhnlich meint, nämlich in den
tributen gemein (λιτός) und bloß (ψιλός), welche fordern,
ß mehr als Brot und Oel, also jedenfalls Brot und Oel
rhanden sind. Dieß folgt auch aus den schon angeführten Stel-
n, wo Cyrillus von dem Typus des Brotes und Weines
richt, in welchem uns Leib und Blut gegeben wird, von dem
eschmack des Brotes und Weines, nach dem wir nicht urtheilen
llen. Unter Verwandlung kann Cyrillus nur verstehen, daß
e Substanz von Brot und Wein Leib und Blut Christi sei.
Diese weite Bedeutung von μεταβάλλειν liegt klar vor in einer
Stelle der fünften mystagogischen Rede: Was der heilige Geist
berührt, das ist geheiligt und verwandelt (πάντως γὰρ οὗ ἐὰν
ἅψηται τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται). Die
Kraft nun, Brot und Wein in Leib und Blut in diesem Sinne
zu verwandeln, schreibt Cyrillus dem heiligen Geiste zu in den
angeführten Stellen der dritten und fünften mystagogischen
Rede. Dort heißt es: ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριστίας μετὰ
τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐκ ἔτι ἄρτος λιτός κ. τ. λ.,
hier: Παρακαλοῦμεν τὸν φιλάνθρωπον θεὸν, τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀπο-
στεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ,
τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ.

Was Chrysostomus über Wesen und Kraft des Abendmahles
edacht hat, hat er in der 45. Homilie zu Joh. 6. (t. VIII. p. 272.)
in der hinreißenden Schönheit seiner Rede dargestellt. „Daß wir
cht allein in der Liebe, sondern auch in der That (κατ' αὐτὸ
τὸ πρᾶγμα) Glieder seines Leibes werden, laßt uns eins werden
t jenem Fleische. Dieß geschieht durch die Speise, welche er
s aus Gnaden beschеert hat, um seine Liebe zu zeigen. Er
reinigt sich mit uns, er senkt seinen Leib in uns, auf daß wir
s werden, wie der Leib mit dem Haupte verbunden ist. Welch
ne Liebe: nicht allein zu schauen giebt er sich den Sehnenden,
ndern auch zu berühren, zu essen, zu kauen, zu verdauen und
e Sehnsucht zu erfüllen. Wie feuersprühende Löwen laßt uns

gehen von dieſem Tiſche, furchtbar geworden dem Satan, ſchauend auf unſer Haupt und die Liebe, welche er uns erwieſen hat. Wie oft überlaſſen Eltern ihre Kinder Anderen zu ernähren. Ich nicht alſo, ſpricht er, ſondern mit meinem Fleiſche nähre ich ſie, mich ſelbſt ſetze ich aus, euch Alle zu adeln, euch eine herrliche Hoffnung vorzubalten. Was wird der euch hier ſich ſelbſt giebt einſt thun! Das Fleiſch, welches ich anzog, um euer Bruder zu werden, das gebe ich euch wieder. Dieß Blut erzeugt in uns ein königliches Bild, es wirkt unendliche Schöne, es läßt der Seele Adel nicht verwelken, indem es beſtändig Regen und Nahrung giebt. Irdiſche Speiſe geht nicht gleich in unſer Blut über. Nicht alſo dieſe Speiſe. Sie befruchtet gleich die Seele und giebt ihr Kraft. Dieß Blut, würdig empfangen, verſcheucht die Dämonen, zieht die Engel herab auf uns. Dieß Blut, das vergoſſen ward, hat die ganze Erde gereinigt. Hatten die Schattenbilder des alten Bundes ſchon ſolche Kraft: welche Kraft muß die Erfüllung haben. Dieß Blut iſt das Heil unſerer Seele. Durch dieß Blut wird die Seele gereinigt, geſchmückt, entflammt. Leuchtender als Feuer macht es unſere Seele, ſtrahlender als Gold. Er hat den Himmel eröffnet.“ Das, was hier ſonnenklar ausgeſprochen iſt, daß nämlich Chriſtus uns im Abendmahle ſeinen wirklichen Leib giebt zu wirklicher leiblicher Aneignung, begründet Chryſoſtomus (zu 1 Kor. 10, 16.) näher mit der Nothwendigkeit, daß die fleiſchliche Natur des Menſchen, welche dem Tode verfallen und des Lebens leer iſt, des Fermentes einer ſündenfreien und lebensvollen Leiblichkeit bedarf, um ewiges Leben in ſich aufzunehmen. Das Verhältniß der Elemente zum himmliſchen Inhalt faßt Chryſoſtomus in der 83. Homilie zu Matthäus (t. VII. p. 787.) als das des *αἰσθητόν* zum *νοητόν*. *Νοητόν* iſt hier nicht ein Gedankending, ſondern, wie das Beiſpiel der Taufe, in welcher die Wiedergeburt als das *νοητόν* bezeichnet wird, beweiſt, der höhere Inhalt, welchen wir nur mit den Augen des Glaubens ſehen. Ganz in dieſem Sinne ſagt Theodoretus (dial. II. ed. Hal. p. 126.) von den Elementen: *νοεῖται δὲ ἅπερ ἐγένετο καὶ πιστεύεται καὶ προσκυνεῖται, ὡς ἐκεῖνα ὄντα, ἅπερ πιστεύεται.* „Wäreſt du ohne Leib, ſo würde Chriſtus dir die unleiblichen Güter ohne irdiſche Hülle gegeben haben; weil aber die Seele mit dem Leibe

verbunden ist, giebt er dir den Glaubensinhalt (νοητά) in sinnlicher Hülle (ἐν αἰσθητοῖς)." Aus diesem allgemeinen Satze darf man aber nicht mit Ebrard folgern, daß Chrysostomus nur eine seelische Aneignung des Leibes Christi kenne. Dem widerspricht ja der sich anschließende Gedanke, den wir in der ausführlich mitgetheilten ersten Stelle schon fanden, daß Christus im Abendmahl nicht bloß zu schauen, sondern auch zu berühren, zu essen, in uns aufzunehmen sich gebe. *Αὐτὸς αὐτόν σοι δίδωσιν οὐχ ὁρᾶν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἅψασθαι καὶ φαγεῖν καὶ λαβεῖν ἔνδον.* Vergleicht man diesen Ausspruch mit jenem: *οὐκ ἰδεῖν αὐτὸν μόνον παρέσχε τοῖς ἐπιθυμοῦσιν, ἀλλὰ καὶ ἅψασθαι καὶ φαγεῖν καὶ ἐμπῆξαι τοὺς ὀδόντας τῇ σαρκὶ καὶ συμπλακῆναι*, so gehört Muth dazu, mit Ebrard (der freilich die letztere Stelle gar nicht berücksichtigt hat) noch an eine Seelenspeise zu denken, da ja die Steigerung des Sehens zum Berühren, Essen, Aufnehmen in uns nur in der größeren leiblichen Gemeinschaft liegt, *ἔνδον λαβεῖν* aber nach *φαγεῖν* nur vom leiblichen, nicht geistlichen Inneren stehen kann.

Bei Theodoretus werden mehrmals Brot und Wein Symbole genannt. Wenn er nun zu 1 Kor. 11, 26. (t. III. p. 238.) sagt: *Μετὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ παρουσίαν οὐκέτι χρεία τῶν συμβόλων τοῦ σώματος, αὐτοῦ φαινομένου τοῦ σώματος*, so möchte man fast glauben, die Symbole seien, weil Vertreter des Leibes Christi, ohne denselben. Allein zu 1 Kor. 10, 16 ff. (p. 231.) erklärt dieser Kirchenlehrer bestimmt, daß wir durch den theuren Leib und das theure Blut Christi in Gemeinschaft treten mit Christo. Ja er sagt, daß Judas Iscarioth Leib und Blut Christi genossen habe. Dieß Resultat bietet auch die Stelle dial. II. t. IV. p. 125 sq. Der Orthodoxe will hier dem Eranisten beweisen, daß der Leib Christi auch nach der Himmelfahrt das Wesen des menschlichen Leibes bewahrt habe. Wenn, argumentirt der Erstere, Brot und Wein Symbole des Leibes und Blutes Christi sind, Symbole aber und Bilder ein Original fordern, so muß noch jetzt ein Leib Christi sein, der nicht in die göttliche Natur verwandelt ist, sondern nur mit göttlicher Herrlichkeit erfüllt. Wir finden hier Tertullian's Argument gegen Marcion wieder in einer Modifikation, die seine Beweiskraft nicht eben verstärkt. Der Eranist ergreift dieß Argument, um seinen Satz von der Verwandlung

des Leibes Christi in seine göttliche Natur zu begründen. „Wie die Symbole des Leibes Christi vor dem priesterlichen Gebete (πρὸ τῆς ἱερατικῆς ἐπικλήσεως) andere sind als nach demselben, da sie verwandelt worden, so ist auch des Herrn Leib nach der Himmelfahrt in die göttliche Substanz verwandelt worden." Du hast dich selbst gefangen, erwiedert der Orthodoxe. Denn die geweihten Symbole verlieren nach der Weihe nicht ihre ursprüngliche Natur. Sie bleiben in ihrer früheren Wesenheit und Gestalt, sind nach wie vor sichtbar und tastbar; was sie geworden sind, das ist nur für den Glauben und die Anbetung. Vergleiche dich Abbild mit dem Urbilde und du wirst die Aehnlichkeit sehen. Denn das Bild muß der Wahrheit gleichen. Der Leib Christi hat noch seine frühere leibliche Natur, nur daß er unsterblich, unverweslich, zur Rechten Gottes erhöht und anbetungswerth ist. „Aber," wendet der Eranist ein, „das geheimnißvolle Symbol verändert ja auch seinen Namen und heißt nun Leib." Es heißt auch, antwortet der Orthodoxe, Brot des Lebens. So hat es der Herr genannt. Und den Leib selbst nennen wir einen göttlichen Leib, einen lebendigmachenden, den Leib des Herrn, nicht eines Menschen, sondern des Gottmenschen Leib. Darin stimmen also der Orthodoxe und der Eranist überein, daß mit den Elementen nach der Weihe eine Veränderung vorgeht, welche man schon damals Verwandlung nennt, nach welcher die Elemente zwar ihre irdische Natur nicht verlieren, für den Geist, den Glauben, die Anbetung aber Leib und Blut Christi werden. Daß diese himmlische Inhalt aber nicht bloß in der gläubigen Anschauung liegt, sondern objektiv vorhanden ist, sagt das Wort καὶ προσκυνεῖται ὡς ἐκεῖνα ὄντα, ἅπερ πιστεύεται unwidersprechlich.

9. Wie die Lehrentwickelung der griechischen Kirche überhaupt, so findet auch die Abendmahlslehre derselben in Johannes von Damaskus ihren Abschluß. Man darf sich darum nicht wundern, wenn diejenigen, welche die seitherige Entwickelung derselben nicht haben verstehen können, diesen Lehrer, der besonders deutlich spricht, entweder mit unreifen Einfällen oder mit Vorwürfen bedeckt haben. Hören wir ihn im Zusammenhang. Seine ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως handelt im 14. Kap. des 4. Buches vom Abendmahle.

Im alten Bunde iſt das Brot und der Wein des Melchiſedek, der ein Vorbild Chriſti war, eine Weiſſagung des Abendmahles. Maleachi verkündigte es in dem unblutigen Opfer, das vom Aufgang bis zum Niedergang werde dargebracht werden. Zunächſt iſt es die Erfüllung des Paſſah. Bei dem letzten Mahle, welches Chriſtus im Saale des heiligen Zions aß, verband er in der Fußwaſchung das Symbol der Taufe mit dem Abendmahle. In den Einſetzungsworten machte er Brot und Wein zu Leib und Blut. Wer kann zweifeln, daß das Wort, das lebendige und kräftige, durch welches Himmel und Erde gemacht iſt, Brot zu Leib, Wein zu Blut machen kann? Die Macht nun, welche durch das Wort Solches vollbringt, iſt der heilige Geiſt, welcher, nachdem er angerufen iſt, auf die Elemente herabkommt: derſelbe Geiſt, welcher einſt Maria überſchattete. Brot und Wein werden in Leib und Blut Chriſti verwandelt. Nur bleiben die Elemente in ihrer äußeren Erſcheinung. „Weil der Menſch gewohnt iſt Brot zu eſſen und Waſſer mit Wein zu trinken, ſo verband Chriſtus mit ihnen ſeine Gottheit und hat ſie zu ſeinem Leib und Blut gemacht, damit wir auf dem Wege der Gewohnheit und Natur zum Uebernatürlichen erhoben werden. Der Leib iſt wahrhaftig der mit der Gottheit geeinte Leib aus der Jungfrau, nur nicht ſo, daß der in den Himmel erhöhte Leib herabkommt, ſondern daß Brot und Wein in Leib und Blut verwandelt werden. Nicht etwa ein Bild (τύπος) des Leibes und Blutes Chriſti iſt Brot und Wein, ſondern der vergöttlichte Leib des Herrn, der da ſprach: Dieß iſt — nicht etwa ein Bild — ſondern mein Leib.“ Haben Väter wie Baſilius Brot und Wein Abbilder (ἀντίτυπα) des Leibes und Blutes Chriſti genannt, ſo haben ſie die Elemente vor der Weihe gemeint. Brot und Wein alſo, wenn ſie auch äußerlich bleiben, ſind ſubſtanziell Leib und Blut, ſo daß alſo nicht zwei, ſondern eine Subſtanz iſt (καὶ οὐκ εἶσι δύο ἀλλ' ἓν καὶ τὸ αὐτό). Mit dem Daß müſſen wir uns begnügen, nach dem Wie dürfen wir nicht fragen. Wie ſollte aber der heilige Geiſt, der aus dem Leibe der Jungfrau einen Leib gebildet hat, nicht Solches vermögen? Iſt ja ſelbſt der Uebergang von Brot und Wein in unſeren Leib und in unſer Blut etwas Unerklärliches. Das Fleiſch Chriſti iſt Geiſt, iſt Leben, iſt erfüllt

mit der Gottheit, ohne von ihr absorbirt zu sein. Wie die Kohle, mit der Jesaias entsündigt ward, nicht bloß Holz war, sondern auch Feuer, so ist auch das Brot des Abendmahles nicht bloßes Brot, sondern es ist mit der Gottheit verbunden. Ein Leib, welcher mit der Gottheit verbunden ist, ist nicht eine Natur, sondern zwei Naturen. So laßt uns denn mit Furcht, mit reinem Gewissen, mit festem Glauben, mit frischem Verlangen nahen. Mit kreuzförmig gelegten Händen, mit aufgelegten Augen, Lippen, Stirnen lasset uns diese göttliche Kohle ergreifen, damit ihr himmlisch Feuer das irdische unserer Lust verzehre, unsere Herzen erleuchte, uns mit göttlichem Feuer erfülle. Das ist der Leib Christi, der zur Erhaltung unserer Seele und unseres Leibes dient, der nicht etwa wie andere Speise wieder abgesondert wird, sondern in unser Wesen übergeht, eine Abwehr jedes Schadens, eine Reinigung jedes Schmutzes. Er hebt Krankheit und Leiden, wie dieß in den Worten des Apostels liegt, daß die sich selbst nicht Richtenden gerichtet werden. Die Unwürdigen ziehen sich Gericht zu. Gereinigt werden wir mit dem Leibe Christi und mit seinem Geiste vereint. Indem wir aber mit Christo vereint werden, werden wir unter einander selbst eins, woher das Abendmahl auch Gemeinschaft (κοινωνία) heißt. Ja dieß Schauen und Genießen des Leibes Christi ist eine Weissagung der Zukunft Christi, woher denn Leib und Blut auch Bilder der Zukunft heißen (ἀντίτυπα τῶν μελλόντων).

In dem Jahrhundert des Johannes von Damaskus bewegte, wie bekannt, der Bilderstreit die griechische Kirche. Unverkennbar ist auf der Seite der Bilderstürmer ein rationalistischer und weltlicher Geist. Auf dem konstantinopolitanischen Koncile von 754, auf dem die Sache der Bilderstürmer siegte, ward als Grund gegen die Bilder angeführt, daß Christus in Brot und Wein das wahre Bild von sich hinterlassen habe. Zum Bild (εἰς τύπον) und Gedächtniß seiner habe Christus das Abendmahl eingesetzt. Als er die Einsetzungsworte sprach, wollte er sagen, daß kein anderes Bild oder Zeichen (εἶδος ἢ τύπον) seine Menschwerdung vorstellen solle als dieses. Es ist das Bild des lebendigmachenden Leibes Christi (Mansi t. XIII. p. 261 sq.). Dagegen erklärten sich aber die Väter des zweiten nicäniſchen Koncils

von 787. „Keinesweges habe Chriſtus, die Apoſtel, die Väter das durch den Prieſter dargebrachte unblutige Opfer ein Bild genannt (εἰκόνα), ſondern Leib und Blut Chriſti ſelbſt. Vor der Weihe heißen die Elemente Abbilder (ἀντίτυπα), nach derſelben Leib und Blut Chriſti, was ſie auch wirklich ſind (Mansi l. l. p. 265.). Gewiß iſt hier die herrſchende Lehre der griechiſchen Kirche ausgeſprochen. Weil aber der dogmatiſche Bildungstrieb die Abendmahlslehre noch nicht ergriffen hatte, ſo konnte in rationaliſtiſchen Kreiſen auch die ſymboliſche Anſicht ſich behaupten. Während des Mittelalters ging die Kirchenlehre zur Lehre der wirklichen Verwandlung fort, ohne jedoch an dieß Geheimniß ſich mit dogmatiſchen Begriffen zu wagen. Nikolaus von Methone lehrt die Verwandlung der Elemente, deren äußere Geſtalt Gott aus Rückſicht auf die menſchliche Schwachheit erhält, geſtützt auf die Schrift und Gottes Wundermacht, indem er als Wirkung des Abendmahlsgenuſſes die leibliche Vereinigung mit Chriſto betrachtet (Ullmann, Nikolaus von Methone u. ſ. w. S. 98.). Dieſe Lehre ging in die griechiſchen Symbole über. Jeremias und Metrophanes Kritopulus bezeichnen als Lehre der griechiſchen Kirche die Verwandlung von Brot und Wein auf das Gebet des Prieſters durch den heiligen Geiſt in Leib und Blut Chriſti: ein undurchdringlich Geheimniß. Cyrillus Lukaris bekannte in calviniſcher Weiſe eine wahrhaftige und kräftige Gegenwart unſers Herrn Jeſus Chriſtus, nicht aber eine Verwandlung, nicht einen phyſiſchen, ſondern einen geiſtlichen Genuß und zwar nur für die Gläubigen (conf. c. 17.). Dagegen kann das Bekenntniß des Doſitheus (decr. XVII. Kimmel, libr. symb. eccl. or. p. 456.) nicht Worte genug finden, um im Gegenſatze zu der Unwiſſenheit der Reformirten und Lutheraner die Verwandlung (μεταβάλλειν, μετουσιοῦν, μεταποιεῖν, μεταρρυθμίζειν) einzuprägen, doch mit der Verſicherung, dieß Geheimniß ſei nicht zu lichten (p. 461.). Die conf. orthod. erklärt die Euchariſtie für das höchſte Sakrament (qu. 106. p. 178.). In ihm findet eine Verwandlung des Brotes in den wahren Leib, des Weines in das wahre Blut Chriſti ſtatt. Doch bleibt die äußere Geſtalt, den Glauben zu üben, Schauder zu verhüten. Die Euchariſtie iſt ein Opfer (θύσια), kräftig für Lebende und Todte. Die Frucht der Euchariſtie iſt Erinnerung

an Christi Tod, Versöhnung mit Gott, Schutz gegen die Anfechtungen des Teufels. Im Unterschiede von der katholischen schreibt die griechische Kirche dem heiligen Geiste, dessen Herabkunft auf die Elemente der Priester von Gott erfleht, die Kraft der Verwandlung zu, reicht sie den Laien den Kelch, läßt sie die Kinder zum Abendmahle, braucht sie gesäuert Brot.

10. Wir wenden uns zur abendländischen Kirche. Im vierten Jahrhundert stehen zwei anerkannte Säulen der Rechtgläubigkeit auf Seiten der Ueberzeugung von der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle, Hilarius und Ambrosius. Jener begründet im 8. Buch der Schrift de trinitate (c. 13.) die Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes (im Unterschiede von einer bloß moralischen) mit der Art, wie der Sohn in uns ist. „Wenn das Wort Fleisch geworden ist und wir in der Speise des Herrn das fleischgewordene Wort wahrhaftig nehmen (et vere nos verbum carnem cibo dominico sumimus): wie sollen wir nicht glauben, daß der natürlich in uns wohne, der nicht nur, als er Mensch ward, die Natur unseres Fleisches untrennbar angenommen hat, sondern auch die Natur seines Fleisches mit der Natur der Ewigkeit verbunden hat in dem Sakramente des uns mitzutheilenden Fleisches (et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit).“ Dieß letztere Wort ist schwierig. In keinem Fall darf man mit Ebrard carnis vor admiscuit streichen, so daß der Sinn entstände: Wir genießen im Abendmahle wesentlich die Ewigkeit d. h. Gottheit Christi und mit ihr die menschliche Natur, die mit ihr verbunden ist. Das ist ein Gewaltstreich, der das Interesse, aus dem er hervorgeht, zu deutlich merken läßt. Die Argumentation des Hilarius ist wohl diese. Die Einheit Christi mit uns ist nicht eine moralische, sondern eine natürliche. Christi Natur geht in uns ein. Dieß geschieht im Abendmahle, in welchem der Christus, welcher unser Fleisch angenommen hat, uns sein Fleisch, das mit den Kräften der Gottheit erfüllt ist, also sowohl seine göttliche als seine menschliche Natur mittheilt. Wie der Sohn durch den Vater lebt, sagt weiter Hilarius, so leben wir durch das Fleisch Christi. Das ist der Grund unseres Lebens, daß wir in uns Fleischlichen Chri-

ſtum durch ſein Fleiſch wohnen haben (quod in nobis carnalibus manentem per carnem Christum habemus). Hilarius lehrt alſo im Abendmahle einen Genuß des Leibes Chriſti, in welchem uns die ganze Perſon Chriſti zu Theil wird. Ambroſius bekennt in der Schrift de initiandis (c. 8. sq.) die Verwandlung der Elemente in Leib und Blut Chriſti durch die Kraft des Wortes Chriſti (non valebit Christi sermo ut species mutet elementorum?), ſo daß das, was vor der Weihe nur Geſtalt (species) heißt, nach derſelben Leib Chriſti zu nennen iſt (ante benedictionem verborum coelestium species nominatur: post consecrationem corpus Christi significatur), und zwar der Leib, den die Jungfrau geboren hat. Daß hier significare, nuncupare die Realität einſchließt, geht ſchon daraus hervor, daß auch die species, die doch jedenfalls objektiv vorhanden iſt, als nominell vorhanden dargeſtellt wird; folgt aus dem ganzen Argument unverkennbar.

Im 5. Jahrhundert tritt uns ein Mann entgegen, der in Lehre und Leben ſein Zeitalter beherrſchte, Leo der Große. Proteſtantiſche Lehrbücher zwar ſchreiben ihm eine ſpiritualiſtiſche Anſicht zu, weil er das Abendmahl eine geiſtliche Nahrung nennt und hinzufügt: ut accipientes virtutem coelestis cibi in carnem ipsius qui caro nostra factus est transeamus. „Ganz die Idee der centralen Vereinigung mit Chriſto, wo wir Glieder von ſeinem myſtiſchen, makrokosmiſchen Leibe werden und dadurch mit ſeiner Perſon vereinigt werden. Keine Spur von einem intrare des verklärten individuellen Leibes Chriſti in unſere Leiber“ — ruft Ebrard (S. 364.) aus. Man vergleiche aber nur den verwandten Ausſpruch (serm. LXIII. 7.): Non aliud agit participatio *corporis* et *sanguinis* Christi, quam ut in *id quod sumimus* transeamus; et in quo commortui et consepulti et conresuscitati sumus ipsum et spiritu *et carne* gustemus; man vergleiche (serm. XCI. 3.): Sic sacrae mensae communicare debetis, ut nihil prorsus de veritate corporis Christi ambigatis. *Hoc enim ore sumitur, quod fide creditur* et frustra ab illis amen respondetur, a quibus contra id, quod accipitur, disputatur: um ſich zu überzeugen, daß dieſer große Kirchenlehrer einen mündlichen Genuß des Leibes und Blutes Chriſti lehrt (ſ. Perthel, Leo's Leben und Lehren S. 217.).

Aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts lehrt Cäsarius von Arles (bibl. patr. max. t. VIII. p. 826.) die Präsenz des Leibes und Blutes in so starken Ausdrücken, daß man an eine eigentliche Verwandlung denken muß. Sicut quicunque ad fidem venien ante verba baptismi adhuc in vinculo est veteris debiti, his ver commemoratis mox exuitur omni faece peccati: ita, quand benedicendae verbis coelestibus creaturae sacris altaribus impo nuntur, antequam invocatione sancti nominis consecrentur, sub stantia illic est panis et vini: post verba autem Christi corpu et sanguis Christi. Quid autem mirum est, si ea, quae verb potuit creare, possit verbo creata convertere? „Hier führt di Analogie mit der in der Taufe stattfindenden Veränderung dahin, daß diese conversio in einem geistigen Sinne zu fassen se (Münscher-Cölln I. S. 504.)." Es wird hier nicht die Taufe, sondern der Zustand des Menschen nach der Taufe in Parallele gestellt mit der Veränderung, welche das Wort Gottes in die Elemente bringt. Findet dort eine wirkliche Veränderung statt, so auch hier. Diese Veränderung heißt convertere und wird der Schöpfung an die Seite gestellt. Aus der Substanz des Brotes und Weines wird Leib und Blut. Wie kann man da an geistige Verwandlung denken? Besonders bedeutend ist Gregorius der Große, der treue Repräsentant der Kirche seiner Zeit, welcher das Erbe der abendländischen Entwickelung der Kirche des Mittelalters übergiebt. Sein Bekenntniß ist ausgesprochen in dem Gebete: Vere dignum et justum est, aequum atque salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, domine sancte, pater omnipotens aeterne deus, et tibi hanc immolationis hostiam offerre, quae offertur a plurimis et *unum Christi corpus sancti spiritus infusione perficitur:* singuli accipiunt Christum Dominum: et in singulis portionibus totus est, nec per singulos minuitur, sed integrum se praebet in singulis. Propterea ipsi, qui sumimus communionem hujus sancti panis et calicis, unum Christi corpus efficimur (lib. sacr. praef. post theoph. dom. V.). Daß wir mit dem Munde des Herrn Leib empfangen, wird als das Bekannte vorausgesetzt und erinnert, daß dieser Genuß auch dem Herzen gelte (sanguis agni non solum ore corporis sed etiam ore cordis hauritur: evang. II. hom. 22.). S. Lau, Gregor der Große II. S. 493.

Was Augustinus gelehrt hat über das Abendmahl, danach ist viel gefragt worden. Darüber waren schon Paschasius und Ratramnus, darüber waren Lanfrank und Berengar, darüber waren Lutheraner und Reformirte zwiespältig. Nach Art großer Naturen hatte diese volle Persönlichkeit Lebenselemente und Richtungen dem Grundgedanken seines Lebens dienstbar gemacht, welche in der Folgezeit, die von den Schätzen seines Geistes zehrte, als sich widerstreitende Kräfte unter dem Titel seines Namens sich geltend machten. Aber von diesem Gesichtspunkte aus kann man jenen Zwiespalt der Resultate nicht erklären. Augustinus war ohne Zweifel in der Abendmahlslehre sich nicht klar. Ohne festen Standpunkt hat er verschiedenartige Auffassungen angestreift. Wir haben dieß Schwanken schon bei der Auslegung von Joh. 6. gesehen. Im Ganzen indeß muß Augustinus für einen Vorgänger Calvin's erklärt werden. Drei Punkte nun sind es, die seinen Standpunkt abgrenzen. Einmal geht er von einem Sakramentsbegriffe aus, nach dem die Zeichen (sacramenta) nur uneigentlich mit dem Inhalt (res sacramenti) identificirt werden. Si sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sunt sacramenta, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo *secundum quendam modum* sacramentum corporis Christi corpus Christi est, ita sacramentum fidei (i. e. baptismus) fides est (ep. 98.). Sonach sind also die Abendmahlszeichen nur figürlich Christi Leib und Blut (contra Adim. 12. contra adv. leg. 33. tract. in Joh. 50.). Zweitens Christus ist nur nach seiner Gottheit, nicht nach seinem Leibe auf Erden gegenwärtig. Sein Leib ist im Himmel. Quando caro domini erat in terra, certe non erat in coelo, et nunc cum sit in coelo, non est in terra (tract. in Joh. 26.). Somit kann der Leib Christi auch im Abendmahle nicht leibhaftig präsent sein. Drittens liegt ihm das Wesen des Abendmahles in einer geistigen Gemeinschaft mit Christo und mit allen Gläubigen (tract. in Joh. 26. de civ. XXI. 25.). Somit ist die Kraft des Abendmahles nur für die Gläubigen vorhanden (l. l.).

Indem wir den Zeitraum der alten Kirche verlassen, ziehen wir das Gesammtresultat. Die Lehre von der Aneignung des

wirklichen Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle iſt die älteſte, iſt die herrſchende Lehre. Alle Väter, welche überhaupt die Abendmahlslehre berühren in der vornicäniſchen Zeit, haben ſie, außer Klemens und Origenes, welche nicht viel bedeuten können als Zeugen der Kirchenlehre, zumal Origenes ſelbſt ſeine Abweichung von der Lehre der Einfältigen ausſpricht. Welche Namen ſtehen in der nachnicäniſchen Zeit auf dieſer Seite! Die drei kappadociſchen Väter, Cyrillus, Chryſoſtomus, Theodoretus, Johannes von Damaskus im Morgenlande; Hilarius, Ambroſius, Leo, Gregorius im Abendlande. Indeß iſt die Abendmahlslehre nicht Gegenſtand des dogmatiſchen Bildungstriebes in der alten Kirche. So begreift es ſich, wie neben jener herrſchenden Lehre ſymboliſirende Anſichten ſich ausſprechen konnten, ohne das Bewußtſein des Gegenſatzes zu haben und zu wecken. Ja wir finden, daß in bedeutenden Kirchenlehrern — wie Tertullianus, Cyprianus, Gregorius von Nazianz, Theodoretus — die Grundanſicht von der Präſenz des Leibes Chriſti mit Elementen der ſymboliſchen Anſicht verſetzt iſt. Für die ſymboliſche Anſicht freilich im Sinne Zwingli's hat die alte Kirche keinen Vertreter. Am Ende des Zeitraums der alten Kirche zeigen ſich bereits die Anſätze zu einer Steigerung der Lehre von der wirklichen Gegenwart des Leibes Chriſti, nämlich zur Verwandlungslehre. Dieſe Lehre ſollte ſich in dem folgenden Zeitraum durchſetzen.

11. Man kann den Zeitraum zwiſchen der alten Kirche und der Scholaſtik, alſo vom 7. bis 11. Jahrhundert, den des Uebergangs nennen. Er gleicht dem nachnicäniſchen darin, daß ſich das dogmatiſche Intereſſe um die Beſtimmung einzelner Lehrpunkte bewegt. In dem Streite über das filioque kommt das Dogma der Dreieinigkeit, in dem adoptianiſchen Streite die Lehre von dem Verhältniſſe beider Naturen in Chriſto, in dem Gottſchalk'ſchen Kampfe der Gegenſatz des Auguſtinismus und Pelagianismus wieder zur Sprache. Wie aber dieſe Streitigkeiten ihrem Inhalt nach den Charakter des Nachträglichen haben, ſo macht auch die Art und Weiſe, wie ſie behandelt werden, den Eindruck des Epigoniſchen. Nicht konſequent durchgebildete Richtungen, tiefe Anſchauungen, weite Geſichtspunkte, große dialektiſche Kräfte

treten uns entgegen. Es handelt ſich darum, den vorliegenden Fall unter die Entſcheidungen der Väter zu ſubſumiren. Die ſtreitenden Parteien glauben die Wahrheit für ſich zu haben, wenn ſie die Väter auf ihrer Seite haben. So ſchreibt Lanfrank von der erſten Synode, auf welcher die Berengar'ſche Lehre behandelt wurde (Rom 1050): Post haec papa praecepit, ut ego surgerem, pravi rumoris a me maculam abstergerem, fidem meam exponerem, expositam plus sacris auctoritatibus, quam argumentis probarem (opp. ed. d'Achery p. 234.). Wie die Streitigkeiten dem Boden der kirchlichen Praxis entwachſen ſind, ſo werden ſie auch nach Grundſätzen der kirchlichen Praxis entſchieden. Bei dieſer Bedeutung des Praktiſchen verſteht man, wie jetzt die Lehre vom Abendmahle Gegenſtand der theologiſchen Kontroverſe werden konnte.

In dem paſchaſiſchen Streite handelt es ſich nicht ſowohl um die Lehre von der Verwandlung als um die objektive Präſenz des Leibes Chriſti. Hier kommt alſo der in der alten Kirche verdeckte Gegenſatz zwiſchen eigentlicher und uneigentlicher Präſenz zur Sprache. Ratramnus ſpricht es beſtimmt aus, daß er Auguſtinus auf ſeiner Seite wiſſe. Die Stimmen ſind getheilt. Man muß anerkennen, daß auf der Seite des Ratramnus leuchtende Namen ſtehen, wenn man ſchon nicht vergeſſen darf, daß das plus, welches Paſchaſius ausſprach, auf die Seite des Ratramnus wohl Manchen drängte, der mit ihm keineswegs ganz eins war. Dieſe Kontroverſe bewegt ſich auf rein wiſſenſchaftlichem Boden und wird auch nicht kirchlich entſchieden. In dem Berengar'ſchen Streite handelt es ſich weſentlich um die Verwandlungslehre, für die das kirchliche Bewußtſein ſich bereits entſchieden hatte. Berengar ſetzt in den Standpunkt des Ratramnus ein und wird um ſeines Bekenntniſſes zu dieſem willen verurtheilt. Denn für den Namen Skotus haben wir allen Grund den Namen des Ratramnus zu ſetzen. Er entwickelt über dieſe Doktrin weiter. Dieſer Kampf wird nicht ohne bedeutende wiſſenſchaftliche Mittel geführt, dieſſeits und jenſeits. Es verlaufen ſich in ihn die Anfänge der Scholaſtik. Die Kraft aber, welcher Berengar unterlag, war weſentlich eine kirchliche und zwar nach Art der Kirche dieſer Zeit eine mechaniſche. Das

Resultat dieses Kampfes ist der Sieg der Verwandlungslehre. Für sie stritten alle Geister der mittelalterlichen Kirche. Aus der Schrift des Paschasius weht uns ein gemüthlicher, volksthümlicher Geist an. Und diese Volksthümlichkeit brachte seiner Sache auch den Sieg.

Die lutherische Kirche hat in ihren bewußten Organen nie Ratramnus und Berengar für Zeugen ihrer Sache angesehen. Sie sind der reformirten Kirche zu überlassen. Ja Luther konnte den Papst preisen, welcher die Sache des Berengar niedergeschlagen hat. „Wollte Gott, alle Päpste hätten so christlich in allen Stücken gehandelt, als dieser Papst mit dem Berengar in solcher Bekänntniß gehandelt hat," sagt er im großen Bekenntniß. Aber natürlich sind auch Paschasius und Lanfrank nicht die Anwalte ihrer Sache. Nur hat sie stets das Gefühl gehabt, daß die Verwandlungslehre sich geschichtlich nur erklären lasse aus der Grundlage des wahren Bekenntnisses. Und für diesen Schluß hat sich ein Mann erklärt, den Niemand für einen bestochenen Zeugen halten wird, Lessing. Er spricht sich am Schlusse seines Berengarius Turonensis (Lachmann's Ausg. B. VIII. S. 422.) folgendermaßen aus.

„Wenn die Lehre der bloßen Zeichen die älteste, erste, ursprüngliche gewesen wäre, wäre es wohl möglich, daß auf einmal die Lehre der Transsubstantiation daraus hätte entstehen können! Würde hier nicht ein gewaltiger Sprung sein, dergleichen doch der menschliche Verstand nie, selbst nicht in seinen Abweichungen von der Wahrheit begeht? Um diesen Sprung nicht annehmen zu dürfen, würde man nicht von selbst auf eine dritte Lehre kommen müssen, durch welche der Uebergang von jener ersten auf eine zweite erfolgt wäre? Und welche dritte Lehre könnte dieß sein, als die Lehre von den prägnanten Zeichen, wie ich sie der Kürze wegen nennen will. Wäre nun also, frage ich weiter, diese dritte Lehre schon vor Alters, schon vor der Lehre der Transsubstantiation vorhanden gewesen, so wie sie jetzt wirklich vorhanden ist; wäre sonach die ganze Progression diese, daß man zuerst bloße Zeichen, hernach prägnante Zeichen und endlich in das Ding verwandelte Zeichen geglaubt hätte: wie wäre es immer gekommen, daß nur über die letzte Fortschreitung, von den

prägnanten Zeichen auf in das Ding ſelbſt verwandelte Zeichen, ſo viele Streitigkeiten und Unruhen in der Kirche entſtanden wären? Wie wäre es gekommen, daß die erſte Fortſchreitung, von den bloßen Zeichen zu prägnanten Zeichen, dagegen ſo ruhig abgelaufen, ſo ganz und gar keinen Widerſpruch gefunden hätte, da ſie doch den Grund zu jener gelegt, und in der That weit kühner als jene iſt, weit anſtößiger als jene hätte ſein müſſen? Oder ſind Ihnen Streitigkeiten über dieſe erſte Fortſchreitung in den älteren Zeiten bekannt? Mir nicht; und ſo frage ich, bis Sie mir dergleichen nennen, endlich auf mein Ziel los. Sind keine Streitigkeiten darüber entſtanden, was iſt wahrſcheinlicher als daß keine entſtehen können? Und wie haben keine entſtehen können? Wie anders, als daß die Fortſchreitung ſelbſt nicht Statt gehabt? Wie anders, als daß es nicht wahr iſt, daß man anſtatt der bloßen Zeichen prägnante Zeichen einſchleichen laſſen, ſondern daß nicht die Lehre der bloßen, ſondern die Lehre der prägnanten Zeichen die erſte urſprüngliche Lehre geweſen?“

12. Im karolinischen Zeitalter ſtand die Ueberzeugung feſt, daß die Elemente nach der Konſekration Leib und Blut Chriſti ſeien. Im Gegenſatze zu jener Beſtimmung des bilderſtürmenden Koncils von 754 erklärt die Schrift de impio imaginum cultu (IV. c. 14.): Non sanguinis et corporis dominici mysterium imago jam nunc dicendum est, sed veritas, non umbra, sed corpus, non exemplar futurorum, sed id quod exemplaribus praefigurabatur. Auch Alkuin bittet ſeinen Freund Paulinus (ep. 36.) ſeines Namens zu gedenken: et profer (nomen amici tui) eo tempore opportuno, quo panem et vinum in substantiam corporis et sanguinis Christi consecraveris. So ſtark dieſe Ausdrücke lauten, ſo fehlt es doch bei dieſem Schriftſteller nicht an Stellen, welche an die ſymboliſche Anſicht anſtreifen.

Es war nun Paſchaſius Radbertus, Abt von Korbie, welcher durch ſeine im Jahre 831 verfaßte Schrift de corpore et sanguine domini (in ihrer erſten Geſtalt ſeinem Freunde Placidius, in ihrer zweiten Karl dem Kahlen zugeeignet) den bisher ſchlummernden Gegenſatz weckte. Betrachten wir ſeine Schrift in ihrem Zuſammenhange.

Sakrament ist ein in einem feierlichen Akte uns übergebenes Heilspfand, in welchem eine sichtbare Handlung etwas Unsichtbares wirkt in dem, der es würdiglich empfängt. Die Sakramente sind Taufe und Firmelung, der Leib und das Blut Christi (c. 3.). Sie sind die Organe des heiligen Geistes (c. 1.). Im Passahlamm und im Manna ist das Abendmahl vorgebildet. Wenn nun schon diese alttestamentlichen Vorbilder nicht ohne heiligende Kraft waren, so hing doch ihre Wirkung wesentlich ab vom Glauben und bezog sich auf das gegenwärtige Leben. Erst mit Christo ist die Gnade des ewigen Lebens erschienen (c. 5.). Das Abendmahl ist eingesetzt worden zum Gedächtniß des Todes Christi, zur leiblichen Gemeinschaft mit Christo, zum Sühnopfer für die Sünden, die wir täglich begehen, vielleicht auch um den Juden einen Ersatz für die Opfer zu geben (c. 9.). Im Abendmahle nun — und das ist der Grundgedanke der Schrift, welcher gleich im ersten Kap. ausgesprochen wird — sind Brot und Wein nach der Konsekration durch die Kraft des heiligen Geistes substanziell Leib und Blut Christi, das Fleisch, welches von Maria geboren ist, welches für uns litt, welches aus dem Grabe auferstanden ist. Durch die Konsekration erfolgt eine Verwandelung. Das ist nicht etwa Verdienst des Priesters. Wohl ist der Priester ein Mittler zwischen Gott und Menschen, aber er ist nicht Schöpfer des Leibes und Blutes Christi. Das Schöpferwort Gottes und die Kraft des heiligen Geistes wirken dieß (non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur creatoris et virtute spiritus sancti: c. 12.). Die Kraft Gottes, Solches zu wirken, kann kein Gläubiger, welcher weiß, daß Gott durch sein Wort Himmel und Erde geschaffen hat und nur durch seinen Willen Alles erhält, bezweifeln (c. 1.). Der heilige Geist aber thut hier immer von Neuem, was er einst, als er aus dem Leibe der Maria Christi Leib bildete, gethan hat (c. 3. 4. 12.). Von Brot und Wein bleibt nach der Konsekration nur die äußere Erscheinung (figura), während der Substanz nach nur Leib und Blut vorhanden sind (c. 1.). Um den Ungläubigen nicht das Heiligste preiszugeben, um Schauder zu verhüten, um den Glauben zu üben, bleibt die äußere Erscheinung von Brot und Wein (c. 13.). Doch ist den Kennern der heiligen Geschichte nicht unbekannt, daß Zweiflern oder Vertrauten Christi die eigentliche

Gestalt des Leibes und Blutes Christi ist gezeigt worden (c. 14.). Es findet also im Abendmahle eine Verwandlung der Substanz des Brotes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi statt (c. 8.: substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur: vgl. c. 12.), ein Umschaffen der Substanz des Brotes und Weines zu Leib und Blut (c. 3.), ein potenzielles Schaffen (c. 4.: — voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem et sanguinem consecratione spiritus sancti potentialiter creari), d. h. ein Akt, in dem das Schaffen der Potenz nach gesetzt ist, also nicht Schaffen in des Wortes entwickeltem Sinne. Der Leib Christi wird uns im Abendmahle gegeben zur leiblichen Vereinigung mit Christo (c. 9.), um unseren Leib zur Unsterblichkeit und Unverweslichkeit zu erneuern (c. 19.). Es ist aber frivol, bei diesem Geheimnisse an den Abgang (stercore) zu denken: es ist eine geistliche Speise, durch welche der heilige Geist auf den Menschen wirkt, daß was in uns noch fleischlich ist zu Geist werde (c. 20.). Diese Wirkung des heiligen Geistes ist nur für die, welche das Sakrament würdiglich, im Glauben, geistlich genießen (c. 6. 17. 8.).[1]

1. Ebrard hat nachzuweisen gesucht, daß Paschasius in dieser Schrift keineswegs, was man bisher allgemein geglaubt habe, die Verwandlung der Elemente in Christi Leib und Blut lehre, nicht einmal die Impanation (S. 407.). Nur in dem Sinne rede P. von Verwandlung, als das Brot durch die Konsekration die potentia oder efficacia erhalte, unter gewissen von Seiten des Kommunikanten zu leistenden Bedingungen diesen mit Christi Leib und Blut zu vereinigen (S. 412.). Ja Ebrard stellt es so dar, daß die Calvin'sche Doktrin einen Vorgänger in ihm gewinnt. „Seine Vorstellung ist rein und lauter. Er denkt sich mit dem sichtbaren Akte des mündlichen Essens und Trinkens eine unsichtbare Wirkung des heiligen Geistes auf den gläubigen Kommunikanten verbunden, wodurch dieser innerlich in eine centrale Lebenseinheit mit Christo gesetzt wird. Seine Darstellung ist von der liturgischen Redeweise seiner Zeit bedenklich inficirt u. s. w." Was hat man nun wohl für ein Recht, von der Vorstellung eines Schriftstellers anders zu urtheilen als aus seiner Darstellung! Daß ein Schriftsteller, welcher den Uebergang der Elemente in Leib und Blut als einen Schöpferakt bezeichnet — das *potentialiter creare* sagt nicht aus, wie Ebrard meint, daß der Leib Christi der Kraft nach vorhanden sei, sondern restringirt nur den Schöpfungsbegriff, wie im Texte bemerkt —; welcher erklärt, warum Brot und Wein noch die äußere Gestalt behalten, Fälle anführt, wo nicht nur Zweifelnde und Tiefbegründete, sondern auch Ungläubige (c. 6.) auf wunderbare Weise den Leib Christi unverhüllt schauen; welcher sich später wiederholt (ep. ad Frudeg. und zu Matth. 26.) gegen die erklärt, welche eine bloße Kraft des Leibes und Blutes, nicht den wahren Leib und das wahre Blut selbst im Abendmahle sehen (non in re esse *veritatem* carnis Christi vel sanguinis, sed in sacramento *virtutem quandam* carnis et non carnem): daß ein solcher Schriftsteller, sagen wir, die Verwand-

Dieſe Schrift rief eine nicht geringe Bewegung hervor. „Einige," ſagt Ratramnus im Eingang ſeiner ſofort anzuführenden Schrift, „ſind der Meinung, daß beim Sakramente des Leibes und Blutes Chriſti nichts Figürliches, nichts Verdecktes ſtatthaben könne, ſondern der himmliſche Inhalt, wie er ſei, feierlich enthüllt werde (ipsius veritatis nuda manifestatione peragatur); Andere dagegen bekennen, daß der himmliſche Inhalt figürlich vorhanden ſei und daß zu ſcheiden ſei zwiſchen dem, was den Sinnen erſcheine, und dem, was der Glaube erkenne." Dieſen Zwieſpalt ſuchte Karl der Kahle zu heben. Er forderte demgemäß Ratramnus auf, die Frage zu beantworten: Quod in ecclesia ore fidelium sumitur corpus et sanguis Christi, mysterione fiat an veritate? In dieſer Frage liegt die Vorausſetzung, daß im Abendmahle der Genuß des Leibes und Blutes Chriſti ſtattfinde: nur das ſei die Frage, ob dieß ſakramental d. h. nur vermittelſt der geweihten Zeichen (sacramenta), alſo uneigentlich, oder eigentlich geſchehe. Die Schrift, in der Ratramnus dieſe Frage beantwortet hat, iſt auf uns gekommen und ohne Zweifel identiſch mit der, welche 1050 im Berengar'ſchen Streite zu Vercelli als Werk des Skotus Erigena iſt verdammt worden (Lauf in Stud. u. Kr. 1828. H. IV. S. 755 ff., Ebrard S. 419 ff.). Ratramnus zerlegt die ihm vorgelegte Frage in zwei Theile: erſtlich ob im Abendmahle der himmliſche Inhalt vollkommen zur Erſcheinung komme oder zwiſchen dem, was ſinnlich erſcheine, und dem, was nur der Glaube ſehe, zu ſcheiden ſei; zweitens ob der Leib des Abendmahles identiſch ſei mit dem von der Maria geborenen, für uns gekreuzigten, zur Rechten Gottes erhöhten Leibe Chriſti. Den erſten Punkt betreffend, iſt Ratramnus einverſtanden mit Paſchaſius in dem Grundbegriffe des Sakramentes (sacramenta vocitantur quia tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem accipientium fideliter dispensat), nur nicht in der Anwendung deſſelben. Wenn Brot und Wein wirklich Leib und Blut des Herrn iſt, wo bleibt da das Geheimniß, wo bleibt da ein Inhalt für den Glauben? Wie man bei der Taufe ſcheiden muß zwiſchen dem vergänglichen Waſſer und der Kraft des

lung lehre, kann nicht zweifelhaft ſein und iſt bis auf Ebrard auch nie bezweifelt worden.

heiligen Geiſtes, ſo ſind auch beim Abendmahle die äußeren Elemente und die Kraft des ewigen Lebens, welche ſie mittheilen, wohl aus einander zu halten. Non ergo sunt idem quod cernuntur et quod creduntur; secundum enim quod cernuntur corpus pascunt corruptibile ipsa corruptibilia, secundum vero quod creduntur animas pascunt in aeternum victuras ipsa immortalia. Das iſt nun nicht ſo zu verſtehen, als wenn eine leibliche und eine geiſtliche Subſtanz verbunden wären im Abendmahle. Dieſelbe Sache iſt nach der einen Seite Brot und Wein, nach der anderen Leib und Blut. Brot und Wein, an ſich äußerliche Dinge, erhalten durch die Konſekration kraft des heiligen Geiſtes die geiſtliche Bedeutung, Leib und Blut Chriſti zu ſein. Gewiß iſt, daß mit Brot und Wein eine Veränderung vorgeht: Brot und Wein werden Leib und Blut. Eine reale Veränderung iſt entweder ein Uebergang vom Nichtſein zum Sein (Werden), oder vom Sein zum Nichtſein (Untergang), oder von einem beſtimmten Sein zu einem anderen beſtimmten Sein. Keiner dieſer drei Fälle findet bei den Abendmahlselementen ſtatt. Sie bleiben nach der Konſekration, was ſie vorher waren. So kann denn die Veränderung, welche eintritt, nur eine geiſtige ſein. Brot und Wein werden Zeichen von Leib und Blut. Das liegt in 1 Kor. 10, 1 ff., wo doch die Juden, welche nach Paulus dieſelbe geiſtige Speiſe genoſſen, welche wir genießen, unmöglich den wirklichen Leib Chriſti, der noch gar nicht vorhanden war, können empfangen haben; das liegt in der Einſetzung des Abendmahles, wo ja ebenfalls der Leib Chriſti erſt zu opfern war; das liegt in Joh. 6., wo ja Chriſtus an die Zeit verweist, wo er nicht mehr leiblich unter ihnen ſein werde. So lehren auch Auguſtinus und Iſidorus. Somit iſt die zweite Frage ſchon entſchieden. Ambroſius, Hieronymus, Fulgentius, Auguſtinus lehren auf das Beſtimmteſte, daß der Leib des Abendmahles nicht gleich ſei dem Leibe, welchen Chriſtus einſt trug. Das folgt ja auch ſchon daraus, daß der kirchliche Glaube im Brote nicht bloß den Leib Chriſti, ſondern auch den Leib des an Chriſtum glaubenden Volkes ſieht, im Waſſer, welches mit dem Weine vermiſcht iſt, das Volk. Iſt nun das Brot nicht wirklich der Leib des Volkes, das Waſſer nicht wirklich das Volk, ſo kann ja auch Brot und Wein

nur geiſtlich Leib und Blut des Herrn ſein. Das iſt auch in den Abendmahlsgebeten ausgeſprochen, in denen die heilige Speiſe Bild, Pfand, Erſcheinung (species) genannt wird. Der Leib Chriſti iſt ja unvergänglich: das Sakrament aber zeitlich, nicht ewig, vergänglich, nicht unvergänglich, auf dem Pilgerpfade, nicht in der Heimat. Es erhellt alſo, daß ein großer Unterſchied iſt zwiſchen dem Abendmahlsleibe und dem wirklichen Leibe Chriſti. Sie verhalten ſich wie das Pfand zur Sache, wie das Abbild zum Urbild, wie die Erſcheinung zum Weſen. Indeß iſt das Abendmahl nicht ein bloßes Zeichen. Schon die Weihe des heiligen Geiſtes theilt ihm einen von dem ſubjektiven Bewußtſein des Empfängers unabhängigen höheren Charakter mit. Wenn auch, mit Auguſtinus zu reden, die res sacramenti nicht präſent iſt, ſo fehlt doch, nach deſſelben Kirchenlehrers Ausdruck, nicht die virtus sacramenti. Christi corpus et sanguis superficietenus considerata creatura est mutabilitati corruptelaeque subjecta. Si mysterii vero perpendis virtutem, vita est participantibus se immortalitatem tribuens. Dieß Leben geht von dem Worte Gottes aus, welches die geiſtige Subſtanz des Abendmahles iſt. Am Schluſſe des erſten Theils ſeiner Abhandlung ſagt Ratramnus: Ex his omnibus, quae sunt hactenus dicta, monstratum est, quod corpus et sanguis Christi, quae fidelium ore in ecclesia percipiuntur, figurae sint secundum speciem visibilem. At vero secundum invisibilem substantiam, id est divini potentiam verbi, corpus et sanguis vere Christi existunt. Man könnte an die origeniſtiſche Idee denken. Allein das Wort Gottes iſt hier ohne Zweifel Chriſtus. Dieß erhellt aus der Erläuterung, welche Ratramnus über die Stelle Pſ. 78, 25. (Sie aßen Engelbrot) giebt. Ostendit certe psalmista vel magis spiritus sanctus loquens in psalmista, vel quid patres nostri in illo manna coelesti, vel quid fideles in mysterio corporis Christi credere debeant. In utroque *Christus* certe innuitur, qui et credentium animas pascit et angelorum cibus est. Utrumque hoc incorporeo gustu nec corporali sagina, sed spiritualis *verbi* virtute. Daß dieſe virtus sacramenti nur für die Gläubigen vorhanden iſt, folgt von ſelbſt, wie aus angeführten Stellen erhellt.

Paſchaſius bekennt ſelbſt in dem Briefe an Frudegard,

daß Viele nicht eine wirkliche Gegenwart des Leibes Chriſti annahmen. Wir können hinzuſetzen: und zwar ſehr bedeutende Namen. Zu ihnen gehören Skotus Erigena, der, wenn auch des Ratramnus Schrift ihm mit Unrecht iſt beigelegt worden, aller Wahrſcheinlichkeit nach gegen Paſchaſius geſchrieben hat, jedenfalls nicht ſeiner Meinung war (Belege bei Neander, Kirchengeſchichte IV. S. 326.), Rabanus Maurus, welcher wie Ratramnus eine Präſenz des Wortes annimmt (inst. cler. I. 31.), Druthmar (bibl. patr. max. t. XV. p. 165.), Walafried Strabo (l. l. p. 188.) und Florus Magiſter (Martene et Durand vett. scr. coll. t. XI. p. 584.). Auf Seiten der paſchaſiſchen Lehre ſehen wir Amalarius von Metz, gegen welchen Florus Magiſter ſchrieb, Haimo von Halberſtadt (d'Achery spic. t. I. p. 42.), Hinkmar von Rheims (ep. 2. ad Carolum Calv. c. 12.). Eine eigenthümliche Mitte nimmt ein Ungenannter ein, deſſen Schrift Mabillon (act. ord. Ben. saec. IV. p. II. praef. 60.) an's Licht geſtellt hat.

Die Kraft der paſchaſiſchen Lehre lag in ihrer Volksthümlichkeit. In Jahrhunderten aber wie dem 10. und 11. war dieß die entſcheidende Macht. Und ſo finden wir jene Lehre ſelbſt bei Männern, die ſonſt einſam in ihrem Zeitalter daſtehen, bei Ratherius (ep. ad Patric. bei d'Achery p. 375 sq.) und Gerbert, der eine beſondere Schrift über Leib und Blut des Herrn ſchrieb. Sie ſollte ſiegen in dem Berengar'ſchen Streite.

13. Berengar von Tours, Schüler Fulbert's von Chartres, ſtand bis zum Jahre 1050 als ein allgemein geachteter Lehrer da. Zwei Briefe, die wir aus jener Zeit noch beſitzen, rechtfertigen dieß Urtheil. Doch war ſchon damals bekannt, daß er in der Abendmahlslehre auf des Skotus, d. h. des Ratramnus Seite ſtehe. Ein Jugendfreund, Adelmann, beſchwört ihn in einem uns bewahrten Schreiben, doch ja dem Geiſte der Neuerung nicht nachzugehen. Berengar antwortete ihm damals nicht. Wohl aber fand er ſich aufgefordert, einem Manne, den er ſich ebenbürtiger wußte, Lanfrank, der damals der Kloſterſchule in Bek vorſtand, in einem kurzen Schreiben, das allerdings den Eindruck des Selbſtbewußteren und Provocirenden macht, ſeine Verwunderung auszudrücken, wie ein Mann von nicht unebenem Talente wie er Skotus, mit

dem Ambrosius, Hieronymus und Augustinus in der Abendmahlslehre stehen und fallen, für einen Ketzer halten könne. Dieser Brief lief durch viele Hände bis Rom, wo damals Lanfrank war. Es ist besonders durch Lessing's Fund und Nachweis auf den Charakter dieses Mannes ein Schatten gefallen, den keine Apologie wird entfernen können. Doch mag ihm Lessing (wie es ja aus der ersten Freude, einen neuen Gesichtspunkt gewonnen zu haben, erklärlich ist) zu viel gethan haben, wenn er sowohl den weiten Weg, den dieß Schreiben machte, als das Ziel, welches es fand, für berechnet ansieht. Jedenfalls aber ist die Aussage Lanfrank's, er habe zu seiner eigenen Rechtfertigung gegen ihn auftreten müssen, unwahr. Ihm konnte dieser Brief nur nützen. Leo IX. verfuhr summarisch. Ungehört ward Berengar verdammt. Um nachträglich diesem Verfahren einen Rechtsschein zu leihen, ward Berengar auf eine Synode zu Vercelli eingeladen. Sie kam in demselben Jahre 1050 zu Stande. Berengar, obwohl er die Umgehung der provincial-kirchlichen Behörde, der zunächst das Urtheil über ihn zustand, für ungesetzlich hielt, brach doch auf. Er ward aber vom Könige von Frankreich gefänglich eingezogen. Das konnte unmöglich Lanfrank unbekannt sein, als er schrieb: ad hanc (synodum Vercellensem) vocatus non venisti. Zu Vercelli wurde des Skotus Schrift verbrannt, Berengar von Neuem verdammt. Nach aller Wahrscheinlichkeit ist die Synode von Paris, von welcher Durandus — wenn schon unter Widersprüchen — schreibt (bibl. patr. max. XVIII. p. 437.), eine Thatsache (Stäudlin und Neander gegen Lessing, der sie leugnet). Auf derselben ward Berengar, welcher nicht gegenwärtig war, von Neuem verdammt. Fällt in diese Zeit der Briefwechsel zwischen Berengar und Ascelin (Lanfr. opp. p. 24 sq.), so ist Berengar damals gehaltener und vorsichtiger gewesen. Er verstehe und billige nicht Alles bei Skotus, erklärte er. Auf der Synode von Tours 1054 kam seine Angelegenheit von Neuem zur Sprache. Zum Glück war ein Mann päpstlicher Legat, der, wenn er auch nicht Berengar's Ansicht war, doch freier dachte als Berengar's Gegner und nicht gewohnt war den Verhältnissen zu weichen, Hildebrand. Durch seine Vermittelung beruhigte Berengar vermittelst der eidlichen Erklärung, Brot und

Wein seien nach der Konsekration Leib und Blut Christi, den Andrang seiner Gegner. Bald aber begnügte er sich nicht damit, Ruhe gewonnen zu haben. Wahrscheinlich waren es Siegesgedanken, äußerlich gebaut auf Hildebrand's Einfluß, die ihn nach Rom zogen. Aber er verrechnete sich. Hildebrand konnte oder wollte nichts thun. Statt Hildebrand fand er Humbert. Dessen Art war es aber nicht zu vermitteln. Zu Rom kam 1059 eine neue Synode zu Stande. Da legte ihm Humbert ein Bekenntniß vor, das unzweideutig genug war. „Ich, Berengar, unwürdiger Diakonus zu St. Moritz in Angers, erkennend den wahren katholischen und apostolischen Glauben, verdamme jede Häresie, besonders diejenige, deren ich berüchtigt bin, welche zu behaupten wagt, Brot und Wein, welche auf den Altar gestellt werden, seien nach der Konsekration nur heilige Zeichen (sacramentum), nicht der wahre Leib und das wahre Blut unsers Herrn Jesu Christi und können nicht sinnlich, sondern nur sakramental von den Händen der Priester berührt oder gebrochen, von den Zähnen der Gläubigen zerbissen werden. Ich stimme dem römischen und apostolischen Satze bei und bekenne mit Herz und Mund, über das Sakrament des Altars den Glauben zu halten, welchen der ehrwürdige Papst Nikolaus und diese heilige Synode auf Grund der evangelischen und apostolischen Wahrheit mir zu halten aufgelegt hat, daß nämlich Brot und Wein, welche auf den Altar gelegt werden, nicht allein das Sakrament, sondern auch der wahre Leib und das wahre Blut unsers Herrn Jesu Christi sind und sinnlich, nicht allein sakramental, sondern in Wahrheit von den Händen der Priester berührt und gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen zerbissen werden: ich schwöre es bei der heiligen Dreieinigkeit und den hochheiligen Evangelien Christi. Diejenigen aber, welche diesem Glauben widerstreben, erkläre ich mit ihrer Lehre und Anhängern der ewigen Verdammniß werth. Wenn ich selbst einst dagegen denken und lehren werde, will ich der Strenge der Kirchengesetze verfallen. Nachdem ich dieß gelesen und abermals gelesen, habe ich es freiwillig unterschrieben." (Lanfr. opp. p. 232.) Lanfrank schreibt an Berengar: Du hast das Bekenntniß ruhig angenommen, gelesen, bekannt, beschworen, endlich eigenhändig unterschrieben (l. l. p. 233.). Allein Berengar

erklärt (in der unten näher zu bezeichnenden Schrift p. 26.), er habe dieß Bekenntniß, das ihm ohne sein Bewußtsein überreicht worden sei, in Todesfurcht nur in die Hand genommen, ohne es zu unterschreiben. Er bekennt aber, daß er die erkannte Wahrheit verleugnet habe (p. 60 sq.).[1] Er gesteht seine Schuld, aber er weiß sich an den nicht eben niederdrückenden Parallelen eines Aaron und Petrus aufzurichten. Seine Ueberzeugung war nicht im Geringsten berührt worden. Er glaubte seine Verleugnung nur durch desto lauteres Bekennen seiner Ueberzeugung gutmachen zu können.

Berengar erscheint als ein klarer, dialektischer, nach Fortschritt ringender Geist. Klassische Studien hatten seinen Blick geschärft, seinen Gesichtskreis erweitert. Später hatte er sich dem Studium der Väter, besonders des Augustinus, zugewandt. So selbständig wie er bei jenen klassischen Studien zu Werke ging, stellte er sich auch zu den Vätern. Ein starkes Selbstgefühl unterstützte diese Selbständigkeit. Er war aber nicht bloße Intelligenz. Er war berührt von dem Geiste der Väter, ergriffen von dem sittlichen Ernste des Christenthums. Jetzt war er auf einen Standpunkt gedrängt worden, von dem aus ihm der Blick aufgehen mußte über den Verfall der Kirche seiner Zeit. Von ihr verlassen, ja gemißhandelt, glaubte er keinen Grund zu haben, ihr das Bild vorzuenthalten, das sie in ihn geworfen hatte. Er spottete über Leo IX., der kein Löwe aus Juda sei, über Nikolaus II. und seinen plumpen Burgunder Humbert, über die römische Synode, die eine Versammlung der Eitelkeit sei, über die Beweiskraft der Knittel und Fäuste, über die Unwissenheit und Roheit der Bischöfe. Die ganze Zeit, in der er stehe, sei eine Zeit der Nacht. Ueberhaupt aber könne nie die Wahrheit auf der Seite der Masse sein. Berengar hatte das Bewußtsein, aber nicht den Beruf eines Reformators. Dazu fehlte ihm schon der Zeugengeist. Dazu war

1. Wie Berengar es darstellt, kann er nur durch Schweigen und Ergreifen jenes Bekenntnisses, nicht durch positive Erklärung verleugnet haben. Nam ut de consensu pronunciarem meo, nullus exegit (p. 26.). Wenn er p. 61. sagt: Confiteor et ego, praeter quod ad juramentum pertinet, *quia fuit nullum adversum me*, iniquitatem meam domino, ut remittat impietatem peccati mei, quod jam imminentis timore mortis perturbatus *de veritate cautionis*: so folgt, daß er keinen Eid geleistet hat. Auch p. 74. sagt er nur, daß er aus Todesfurcht geschwiegen habe.

ein ganzes Weſen noch zu wenig gebrochen und geläutert. Dazu war er viel zu einſeitiger Bildungsmenſch ohne volksthümliche Baſis. Immer mehr machte ſich im Verlauf des Streites das rationaliſtiſche Element geltend. Die Dialektik ward ihm die Inſtanz der Wahrheit. Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit: ſagt er in ſeiner Abendmahlsſchrift (p. 100.).

Am Anfang dieſes Kampfes war die Abendmahlslehre Berengar's noch unentwickelt. So bekennt Berengar ſelbſt: Quod sententiam meam scribis Vercellis in consessu illo expositam: dico de rei veritate et testimonio conscientiae meae, nullum eo tempore sententiam meam exposuisse, quia nec mihi eo tempore tanta perspicuitate constabat, quia nondum tanta pro veritate eo tempore perpessus nondum tam diligenter in scripturis consideratione sategeram (a. a. O. p. 44.). Berengar bekannte ſich damals im Allgemeinen zur Lehre des Skotus, ohne, wie ſchon bemerkt, Alles bei ihm zu billigen. Im Verlauf des Kampfes bildete er ſeine Ueberzeugung immer mehr durch, ſo daß ſie ihm bald ſo gewiß war, als zwei mal zwei vier iſt (a. a. O. p. 73.). Nach der zweiten römiſchen Synode galt es ihm, ſich und ſeine Lehre ſchriftlich zu vertheidigen. Von einer ſeiner Schriften beſitzen wir aus der Gegenſchrift Lanfrank's Fragmente, welche ſchon einen Blick in das Weſen der Berengar'ſchen Lehre geſtatten. Ein völlig neues Licht warf über Lehre und Leben Berengar's die von Leſſing unter den Schätzen der Wolfenbüttler Bibliothek entdeckte Widerlegungsſchrift Berengar's gegen Lanfrank.[1]

1. Von dem Vorhandenſein dieſer Schrift hatte man keine Ahnung. Die Benediktiner hatten die Lanfrank'ſche Schrift gefliſſentlich recht ſpät geſetzt, um in derſelben den auch von Berengar anerkannten Abſchluß des Streites erſcheinen zu laſſen. Leſſing kündigte ſeinen Fund an in ſ. Berengarius Turonenſis (1770). Es hat etwas Merkwürdiges, daß dieſe Schrift zuerſt in die Hände eines Mannes fiel, der mit ihrem Verfaſſer geiſtesverwandt war. Unmittelbar vorher hatte Schmidt, Profeſſor in Braunſchweig, durch die Herausgabe des Briefes Adelmann's an Berengar nach einer Wolfenbüttler Handſchrift (1770), den Blick der Kenner auf Berengar gelenkt. Die Handſchrift kam ſpäter nach Göttingen. Dort nahm Stäudlin eine Abſchrift, welche er in einer Anzahl Programme, die aber nur etwas über die Aechtheit des Manuſkriptes gaben, abdrucken ließ. Gleichzeitig mit der Ankün-

Dieſe Schrift hat etwas Anziehendes durch den Zug des Werdens, ich möchte ſagen, durch das Experimentirende, welches die ganze Darſtellung beherrſcht. Ein ſchöpferiſcher Kopf ringt in einer Welt voll Nebeln nach klaren Gedanken, für die er ſich mühſam aus der Ueberlieferung Grundſätze und Regeln erzeugt. Dennoch darf man nicht verkennen, daß Berengar mehr Kind ſeines Zeitalters war als er wohl dachte. Ich will nicht von dem Stile reden, den man bei einem klaſſiſch gebildeten Manne wohl anders erwarten ſollte. Die Silberblicke ſeiner Gedanken ſind mächtig vererzt mit ſelbſtgefälliger Polemik, mit ermüdenden Paraphraſen patriſtiſcher Ausſprüche, mit unendlichen Wiederholungen. Folgendes ſind die Grundgedanken.[1]

Wenn einem Subjekte ein Prädikat beigelegt wird, welches, wörtlich genommen, durchaus mit deſſen Begriffe nicht vereinbart werden kann (subjectum non susceptibile est praedicati), ſo iſt ein Tropus anzuerkennen (p. 83.). Dieſer Fall liegt in den Einſetzungsworten vor. In ihnen kann der Tropus nur im Prädikate liegen, da das Subjekt Realität iſt, wie ſelbſt Humbert zugiebt, wenn er ſagt, Brot und Wein werden auf den Altar gebracht (p. 87.). Leib iſt, wie ſchon Auguſtinus ausgelegt hat, ſo viel als Sakrament des Leibes (p. 89.), oder, wie Ambroſius meint, Figur des Leibes (p. 231.), oder auch Form des Leibes (p. 193.). Wer, was doch auch die Vertheidiger der Verwandlungslehre thun, das Abendmahl ein Sakrament nennt, erkennt die Realität von Brot und Wein und die Figürlichkeit von Leib und Blut an (p. 67. 82. 114. 135. u. ö.). Die Vertheidiger des Volksaber-

digung der Herausgabe (Oſterprogramm 1814) erſchien eine gründliche Abhandlung von ihm in ſeinem und Tſchirner's Archiv 1814. Auf, welche die ſcharfen Kombinationen Leſſing's etwas ermäßigt und den Standpunkt der Gegner gerechter beurtheilt. Dort findet ſich auch eine Charakteriſtik der Handſchrift (S. 64 ff.). Erſt 1834 erſchien die Schrift nach der mit dem Originale verglichenen Abſchrift Stäudlin's, von zwei Verwandten deſſelben unter Neander's Auſpicien: Berengarii Turonensis de sacra coena adv. Lanfrancum liber posterior e cod. guelpherb. primum ed. A. F. et F. Th. Vischer. Berol. 1834.

1. Wie Ebrard ſagen kann, daß man nicht recht wiſſe, was eigentlich Berengar's Lehre vom Abendmahle ſei, glücklicher Weiſe aber auch nicht gar zu viel darauf ankomme (S. 445.): läßt ſich nur daraus begreifen, daß dieſer Gelehrte die Hauptſchrift Berengar's, welche er noch nach dem Manuſkripte citirt, nicht kennt. Und dieß iſt ihm bei einem Vorgänger ſeiner Konfeſſion wirklich etwas anzurechnen.

glaubens ſagen nun das reine Gegentheil aus, indem ſie nur Leib und Blut als real vorhanden anſehen, von Brot und Wein aber nur einige Eigenſchaften oder Accidentien ſtehen laſſen. Dieß iſt ein vollkommener Widerſpruch. Rein logiſch betrachtet, iſt es gewiß, daß, wenn ich von einem Subjekte etwas prädicire, das Prädikat die Exiſtenz des Subjektes fordert: Sokrates kann nur gerecht genannt werden, wenn es einen Sokrates giebt (p. 81. 195. 211.). Die Meinung jener aber iſt, daß das Subjekt der Einſetzungsworte, das Brot, in der Weiſe der Leib Chriſti wird, daß die Entſtehung (generatio) dieſes den Untergang (corruptio) jenes vorausſetzt. Est mutari aliquid per corruptionem subjecti, ut generetur aliud aliquid (p. 217.). Als der Stab Moſis in eine Schlange verwandelt ward, da trat an die Stelle des Subjektes Stab, welches zu Grunde ging, ein anderes Subjekt, die Schlange. Etwas Anderes iſt die Verſteinerung der Koralle oder des Ebenbaumes, wo das Subjekt bleibt und nur eine neue Eigenſchaft empfängt, ähnlich der Ueberkleidung unſerer Leiber, von der Paulus ſpricht; etwas Anderes iſt die Verwandlung des Waſſers in Eis, was ja nur der Uebergang deſſelben Subjektes aus einem Zuſtande in den anderen iſt (p. 95 ff.). Es iſt ein reiner Widerſpruch, daß das Subjekt, welches nach dem Untergang eines anderen entſteht, die Eigenſchaften des letzteren beibehalten kann (p. 93. 194.). Hier tritt nun noch der abſonderliche Fall ein, daß das Neue, welches entſteht, nämlich der Leib Chriſti, ſchon anderweitig exiſtirt (p. 217.). Und nun betrachte man doch den Leib Chriſti näher, um zu entſcheiden, ob er ſolch eine Annahme zuläßt. Gewiß iſt, daß der Leib Chriſti über jeden Wechſel erhaben zur Rechten Gottes iſt. Iſt er da, ſo kann er nicht zugleich auf Erden ſein (p. 199.). Die, welche ſagen, daß das Brot in den Leib Chriſti verwandelt wird, nehmen an, daß der Leib Chriſti, der ſeit mehr als tauſend Jahren beſteht und nun verklärt im Himmel iſt, immer von Neuem entſteht, nehmen alſo eigentlich zwei Leiber an, den bereits vollendeten im Himmel und den neu entſtehenden auf Erden, alſo auch zwei Chriſtus (p. 200 ff.). Dergleichen Unſinn von Gottes Allmacht erwarten, heißt ihn läſtern. Wie kann man von Gott denken, er laſſe den ewigen Leib Chriſti immer von Neuem entſtehen, den unvergänglichen verzehrt werden,

da es ja etwas Schändliches iſt, Menſchenfleiſch zu eſſen (p. 96. 131. u. a.). Von einem Genuſſe des wirklichen Leibes Chriſti überhaupt von einer Präſenz der res sacramenti, kann nicht die Rede ſein (p. 114. 197 sq. 203. Lanfr. opp. p. 242.). Die Geſchichten, welche der einfältige Mönch Paſchaſius erzählt hat, ſind unwürdig von einem katholiſchen Ohre vernommen zu werden (p. 37.). Wie dieſe ganze Lehre gegen die Vernunft iſt, ſo iſt ſie auch gegen die Lehre der Väter. Dieß Letztere nachzuweiſen, macht ſich Berengar in dieſer Schrift zur beſonderen Aufgabe. Allerdings geht eine Verwandlung mit den Elementen vor. Brot und Wein erhalten durch die Konſekration einen geiſtlichen Charakter, werden Sakramente, geweihte Zeichen des Leibes und Blutes Chriſti. Konſekration iſt eben eine religiöſe Handlung, welche einer gewöhnlichen, äußerlichen, leiblichen Erſcheinung einen höheren Charakter mittheilt, und ſo ein Sakrament erzeugt (p. 194. ep. ad Adelm. in Schmidt's Ausg. p. 42.). Durch die Weihe verliert ſolch eine äußerliche Erſcheinung nicht ihre Natur, ſondern nur ihren gemeinen Charakter (p. 98.). Das Subjekt bleibt, wie in der Bekehrung des verlorenen Sohnes, der Apotheoſe des Herkules, der Fleiſchwerdung des Sohnes das Subjekt nicht aufgehoben wird (a. a. O.). In jedem Sakramente iſt eine äußere Erſcheinung für das Auge und ein höherer Gehalt für den Geiſt, eine leibliche Geſtalt und eine geiſtliche Frucht (p. 166.). Wenn nun die Verwandlung des Waſſers durch die Konſekration in das Bad der Wiedergeburt die Exiſtenz des Waſſers nicht aufhebt, ſo kann auch die Konſekration der Abendmahlselemente die Natürlichkeit derſelben nicht berühren (p. 128.). Nur geiſtlich ſind alſo Leib und Blut gegenwärtig (p. 194.). So ſind ſie denn auch nur für den Geiſt und das Herz (p. 120. 135. 148. beſ. 157 u. ö.). Ebenſomit iſt der höhere Inhalt des Abendmahles für den Unwürdigen nicht vorhanden (ep. ad Adelm. p. 37. 38.). Joh. 6. ſpricht nicht von einem wirklichen Genuſſe des Leibes und Blutes Chriſti, ſondern, nach einer in der Schrift gewöhnlichen tropiſchen Ausdrucksweiſe, von einer geiſtlichen Aneignung Chriſti (p. 165. 236.).

Im Weſentlichen ſtimmt alſo die Lehre Berengar's mit der des Ratramnus. Nur iſt ſie, formal angeſehen, durchgebildeter; material, ſtreicht ſie die myſtiſche Präſenz des Wortes Gottes,

welche bei Ratramnus ohnehin keinen rechten Halt hat. Die reformirte Kirche hat darum mit Recht in Berengar einen ihrer Vorgänger erkannt. Mabillon und Leſſing glaubten in ſeiner Abendmahlslehre die charakteriſtiſchen Momente der lutheriſchen zu finden. Stäudlin hat aber (a. a. O. S. 92 ff.) abſchließlich gezeigt, daß dieſe Annahme unbegründet iſt. Nur das ſcheint nach Guitmund's, eines Gegners Berengar's, Mittheilung (bibl. patr. max. t. XVIII. p. 441.) gewiß, daß Anhänger Berengar's eine wirkliche Präſenz des Leibes und Blutes in den Zeichen derſelben annahmen. Alii vero rectis ecclesiae rationibus cedentes, nec tamen a stultitia recedentes, ut quasi nobiscum aliquo modo esse videantur, dicunt ibi corpus et sanguinem Domini *revera* sed *latenter contineri*, et ut sumi possint quodammodo (ut ita dixerim) *impanari*. Der Herausgeber Guitmund's, Vlimmer, ſetzt zu dieſen Worten die Gloſſe: Hanc sententiam videtur sequi Lutherus. Die Vertheidigung der Verwandlungslehre gegen Berengar übernahmen beſonders Lanfrank in ſ. liber de corpore et sanguine domini (opp. p. 231 sq.), außer ihm Hugo (Biſchof) von Langres in ſ. tractatus de corpore et sanguine Christi contra Berengarium (bibl. patr. max. t. XVIII. p. 417 sq.), Durandus (Abt) von Troanne in ſ. liber de corpore et sanguine domini contra Berengarium et ejus sectatores (a. a. O. S. 419.), Guitmund (Erzbiſchof) von Averſa in ſ. drei Büchern de corporis et sanguinis veritate in eucharistia (a. a. O. p. 439 sq.) u. A. Dieſe Schriften ſind ſämmtlich in ſehr gereiztem Tone geſchrieben. Aber ſie enthalten eine Fülle tiefer und origineller Gedanken. Man kann unbedenklich ſagen, daß hier eine größere Tiefe der Anſchauung und des Lebens als bei Berengar erſcheint. Uebrigens fehlt es nicht an Uebergängen zwiſchen Berengar's und ſeiner Gegner Lehre. Einen ſolchen haben wir eben bei einer Klaſſe von Berengar's Anhängern gefunden. Euſebius Bruno, Biſchof von Angers, der früher für einen Anhänger der Lehre ſeines Archidiakonus galt, forderte Schweigen über einen Punkt, der jenſeits der Faſſungskraft des Menſchen liege. Man ſolle einfach an die Schrift ſich halten. Nicht die Väter, ſondern das Evangelium müſſe entſcheiden (der Brief deſſelben an Berengar b. de Roye, de vita, haeresi et poenitentia Bereng. Andeg. 1657.

p. 48 sq.). Jener Ascelin, an welchen ſich Berengar brieflich wandte, um von ihm ein Zeugniß über Aeußerungen, die er gethan haben ſollte, zu erlangen, bekennt ſich zwar zur Lehre des Paſchaſius, ſcheint aber nach der Konſekration nicht den Untergang, ſondern die Vereinigung der Elemente mit dem Leibe Chriſti zu lehren. Neque vero mirari vel diffidere debemus, deum facere posse, ut hoc quod in altare consecratur virtute spiritus sancti et ministerio sacerdotis ***uniatur corpori illi, quod ex Maria virgine redemptor noster assumsit***, quippe utrumque substantia corporea, utrumque visibile, si reminiscimur, nos ipsos ex corporea et incorporea, ex mortali et immortali substantia esse compactos, si denique firmiter credimus divinam et humanam naturam convenisse (?) personam etc. (Lanfr. opp. p. 25.).

Wenn der römiſche Stuhl bisher mit Berengar gewaltſam und ungerecht umgegangen war, ſo tritt er nach der zweiten römiſchen Synode ſehr nachſichtig auf. Man ſieht, ihm lag daran, die ganze Frage für abgeſchloſſen anzuſehen. Berengar aber that das Mögliche für das Gegentheil. Vergebens rieth ihm Alexander II. die Ruhe der Kirche nicht mit ſeiner Lehre zu ſtören. Vergebens bat ihn ſein Biſchof Euſebius Bruno nicht weiter zu gehen. Sein Gewiſſen, ſeine Ueberzeugung, ſein ſtrebender Geiſt ließen ihn nicht raſten. Es iſt der ſtrebende Geiſt des Abendlandes, der ihn drängte, es nicht bei dem dumpfen Geheimniſſe, in dem die griechiſche Kirche ausruhte, bewenden zu laſſen. Als Hildebrand den päpſtlichen Stuhl beſtieg, da mochte Berengar wohl hoffen, daß die vielen Freunde ſeiner Lehre, von denen er träumte (de sacra coena p. 53 sq.), unter der Gunſt der Verhältniſſe nun für ſeine Sache aufſtehen würden. Aber ſchon auf der Synode von Poitiers (1076) wäre er beinahe der Wuth ſeiner Gegner unterlegen. Gregor VII. rief ihn nach Rom (1078). Aber ſelbſt dieſer Papſt vermochte nicht durch eine allgemeine Formel ihn aus dem Handel zu ziehen. Von der Feuerprobe rettete Berengar nur eine Offenbarung der Maria, welche Gregor, wenn nicht gemacht, doch veranlaßt hatte. Berengar verleugnete noch einmal und nicht bloß ſchweigend, ſondern ſeine Lehre für falſch, die Lehre von der ſubſtanziellen Verwandlung des Brotes und Weines in Leib und

Blut für allein richtig erklärend. Es erscheint als eine elende Ausflucht, wenn er sich tröstete, substantialiter heiße: so daß Brot und Wein ihre Substanz behalten. Doch fällt auf den Abend seines Lebens, wie bei Abälard, mit dem man ihn wohl vergleichen darf, noch ein mildernder Schein. Er starb im ernsten Streben nach Heiligung 1088.

Ein tragischer Kampf. Wer mag leugnen, daß der lichte Geist Berengar's im Rechte war nicht nur gegen die Verwandlungslehre, sondern gegen den ganzen Zug der Zeit, der dahin drängte. Und doch ist seine Sache nicht, wie er wohl meinte (de sacra coena p. 28.), die Sache des Lichtes, welches von der Nacht der Zeit nicht begriffen ward. Die Kirche hatte ein Recht, nicht der Lehre zu weichen, welche ihr Berengar bot. Diese hatte das Licht dieser Welt, nicht das Licht des Wortes und der Väter, das wahre Licht der wahren Kirche für sich. Von jenem Lichte Gefahr zu fürchten, hatte die Kirche allen Grund. Vergessen wollen wir indeß nicht, daß, wenn die Kirche jener Zeit eine andere Sache mit anderen Mitteln vertreten hätte, auch der Standpunkt Berengar's ein anderer würde geworden sein.

14. Die Lehre von der Verwandlung, deren Sieg im Berengar'schen Streite wir eben dargestellt haben, ist der eine Wesenspunkt der mittelalterlich-katholischen Abendmahlslehre. Der andere ist die Sühnopferbedeutung des Abendmahles. Diese geschichtlich zu begreifen, bedarf es eines Rückblicks in die alte Kirche. [1]

1. Unter den Aelteren haben um die geschichtliche Entwickelung dieses Begriffes Calixt, Pfaff und Buddeus sich verdient gemacht. Der Erstere in mehreren Abhandlungen. Außer der schon angeführten de sacrificio Christi semel in cruce oblato et initerabili. Helmst. 1644. noch: diss. de pontificio missae sacrificio. Frcf. 1644. und: de missis solitariis contra pontificios. Helmst. 1647. Der Zweite: de oblatione veterum eucharistica (synt. diss. p. 319 sq.). Der Dritte: diss. de origine missae pontificiae (miscell. sacra t. I. p. 1—63.). Unter den Späteren verdient Ernesti's Antimuratorius (opusc. theol. Anf.) Berücksichtigung. Außerdem: Versuch einer Geschichte des Dogma vom Opfer im Abendm. (Gött. Bibl. d. neuesten theol. Litt. II. S. 159 ff. u. 317 ff.). Für die drei ersten Jahrhunderte hat im Gegensatze zu Döllinger's Aufstellungen Höfling in einer Anzahl von Programmen den Opferbegriff trefflich entwickelt. So den Opferbegriff der apostolischen Väter (1841), des Justinus (1839), des Irenäus (1840), des Tertullianus (1840), des Klemens (1842), des Origenes (in drei lat. Programmen 1840. 1841.).

Wir haben uns im ersten Buche überzeugt (S. 27 ff.), daß d
Abendmahl ein Opfermahl ist. Und so dürfen wir der Thatsac
daß die alte Kirche einstimmig den Opfercharakter des Abendmo
les bekennt, in's Auge schauen. Wie indeß der Opferbegriff d
alten Kirche sehr weit ist, so sind auch die Gesichtspunkte, a
denen man im Abendmahle ein Opfer sieht, sehr verschiede
Wenn auch, so urtheilt die alte Kirche, die alttestamentlichen Opf
aufgehoben sind, so ist das denselben zu Grunde liegende Wes
des Opfers noch erhalten in der Kirche neuen Bundes. Ire
näus, welcher hierüber sehr entwickelte Begriffe hat, sagt ad
haer. IV. 18.: Non *genus* oblationum reprobatum est — oblatio
nes enim et illic, oblationes autem et hic; sacrificia in popul
sacrificia in ecclesia — sed *species* immutata est tantum, quipp
quum jam non a servis, sed a liberis offeratur. Im Unterschie
von dem alttestamentlichen Opfer ist das neutestamentliche ei
geistliches. Wenigstens ganz im Sinne des Irenäus und d
alten Kirche sagt das s. g. zweite Pfaff'sche Fragment: „D
Opfer des neuen Testamentes sind nicht nach dem Gesetze, dess
Handschrift der Herr getilgt hat, sondern im Geiste: im Gei
und in der Wahrheit sollen wir Gott anbeten." Das neutest
mentliche Opfer besteht in der Hingabe des Herzens an Go
Diese vollzieht sich zuerst sittlich in der Auflösung unseres I
in den göttlichen Willen. Diese sittliche Seite hebt besonde
Klemens von Alexandria hervor. „Wir opfern nicht de
nichts bedürfenden Gott, der Allen Alles giebt, wohl aber preis
wir den für uns Geopferten, indem wir uns selbst opfern (strom
VII. 3.)." Diese sittliche Opferung zeigt sich in hingebender Lie
zu den Brüdern. „Ein anderes Opfer besteht darin, den Bedü
tigen geistige und leibliche Güter mitzutheilen (strom. VII. 6.)."
Zweitens heißt das Gebet ein geistliches Opfer. „Bitt- un
Dankgebete (εὐχαριστίαι), von den Würdigen dargebracht, sin
die allein vollkommenen und Gott wohlgefälligen Opfer" sag
Justinus (dial. c. Tryph. c. 117.). Dieß ist zu allen Zeiten de
Kirche so oft ausgesprochen worden, daß wir keinen weiteren Bel
hinzufügen. Justinus faßt den ersten und den zweiten Gesich
punkt zusammen, wenn er apol. I. c. 13. sagt: „Wir sind nic
Atheisten, die wir den Schöpfer des Weltalls verehren, der

keines Opferblutes, keiner Trankopfer, keiner Rauchopfer bedarf, die wir bei Allem, was wir darbringen, mit dem Worte des Bitt- und Dankgebetes ihn loben, indem wir es für den allein seiner würdigen Dienst halten, das, was er uns zu unserer Nahrung gegeben hat, nicht zu verbrennen, sondern uns und den Bedürftigen darzubringen, ihm aus dankbarem Herzen Preis- und Loblieder aufsteigen zu lassen u. s. w." Drittens heißt die gemeinsame Gottesverehrung durch Christum im heiligen Geiste Opfer. Den ältesten Vätern sehr geläufig ist der Vergleich der Gemeinde des Herrn mit dem Tempel. Ein Tempel sind wir, in dem Gott wohnt, sagt mehrmals Barnabas (c. 4. 6. 16.). Der Opferaltar, von welchem Ignatius öfter spricht (ad Ephes. c. 5. Trall. c. 7. Magn. c. 7. Philad. c. 4.), ist ohne Zweifel die dem Herrn Opfer des Gebetes darbringende Gemeinde (Höfling S. 36.). „Nicht den Ort," sagt Klemens von Alexandria (strom. VII. 5 sq.), „nenne ich Tempel, sondern die Versammlung der Auserwählten. Dieser Tempel ist besser zur Aufnahme der Herrlichkeit Gottes. — Unser Altar ist die Versammlung der Betenden, welche eine Stimme und ein Bekenntniß hat. — Das Opfer der Kirche ist das Wort, welches aus heiligen Seelen aufsteigt." Bei Tertullianus heißt der im Abendmahle gipfelnde Gottesdienst sacrificium (d. orat. c. 14. d. cult. fem. c. 11.).

Aus jedem dieser drei Gesichtspunkte wird nun das Abendmahl ein Opfer genannt. Die Elemente des Abendmahles, das in der ersten Zeit, wie bekannt, mit dem Liebesmahle verbunden war, wurden aus den Darbringungen (oblationes) der Gemeinde genommen. Diese Darbringungen waren Opfer, welche der Christ Gott brachte für seine Gemeinde, für die Brüder, geweiht mit Gebet. Die δῶρα, deren Darbringung Klemens von Rom (ad Cor. c. 44.) den Vorstehern zuschreibt, sind gewiß die Oblationen der Gemeinde, welchen das Gebet der Vorsteher den Charakter der Opfer gab (Höfling S. 28.): auch, aber nicht bloß für das Abendmahl bestimmt (a. a. O. S. 30.). Ebenso steht in der schon angeführten Stelle des Justinus apol. I. c. 13. die durch Gebet geweihte Darbringung, die auch den Bedürftigen gilt, nicht bloß von den Abendmahlselementen. Das Speisopfer, welches im A. T. die vom Aussatze Gereinigten Gott darbrachten, ist Justinus

(dial. c. Tryph. c. 41.) ein Typus des Brotes der Eucharistie welches der Herr zum Gedächtniß seines Leidens verordnet hat Irenäus sieht in den Elementen die Erstlinge der Schöpfung welche wir Gott darbringen, nicht als ob er ihrer bedürfte, son dern damit wir selbst nicht unfruchtbar und undankbar seien, als als Ausdruck des Dankopfers unserer Herzen (adv. haer. IV. 17, 5.).[1] Aber auch das, was diesen Darbringungen die Weihe giebt, das über sie gesprochene Dankgebet, ist ein Opfer. Diese Seite betont Justinus. Vom Dankgebete heißt ja, wie er selbst sagt (apol. I c. 66.), die heilige Nahrung Eucharistie. Dieß Gebet ist, wie oben belegt, Opfer. So liegt denn in dem Dankgebete wesentlich der Opfercharakter des Abendmahles.[2] „Das wahre Priester-

1. Von jeher hat die katholische Kirche sich besonders auf die Aussprüche des Irenäus berufen, um der ersten Zeit ihr Meßopfer zuzueignen. Und sie erlebte sogar den Triumph, einen Protestanten, Grabe, ihr beistimmen zu sehen. Wie wenig Anspruch sie aber auf Irenäus hat, haben unter den Aelteren Buddeus a. a. O. p. 49 sq., unter den Neueren Höfling a. a. O. evident dargethan. Im Allgemeinen bestimmt Irenäus den Unterschied des alttestamentlichen Opfers vom neutestamentlichen dahin, daß jenes, wie das Gesetz überhaupt, einen pädagogischen und typischen Charakter hatte, also das Heil, näher die Versöhnung nicht bringen, sondern nur einem durch die Sünde unfrei gewordenen, äußerlichen, unmündigen Volke hinstellen konnte (adv. haer. IV. 17.): dieses aber vom Geiste ausgehend, der den Menschen zwar nicht heiligende (non sacrificia sanctificant hominem, sed conscientia ejus qui offert sanctificat sacrificium pura existens et praestat acceptare deum quasi ab amico: IV. 18, 3.), wohl aber vor Gott ehrende (non quod indigeat [deus] a nobis sacrificium, sed quoniam is qui offert glorificatur ipse in eo quod offert: IV. 18, 1.) Ausdruck seines Herzensopfers ist. Oportet enim nos oblationem deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori deo in sententia pura et fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi, primitias earum, quae sunt ejus, creaturarum offerentes. Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus (IV. 18, 4.). Die Substanz des neutestamentlichen Opfers ist durchaus die Gesinnung. Schon aus diesen Vordersätzen erhellt die Unmöglichkeit, daß Irenäus von einem Opfer mit objektiv heiligender, ja sühnender Kraft wisse. Die Auskunft Döllinger's, daß die angeführte Stelle IV. 18, 3. nur vom alttestamentlichen Opfer gelte (Die Eucharistie u. s. w. S. 109.), beweist die Verlegenheit der katholischen Theologie. Insonderheit weiß Irenäus nichts von einer Darbringung Christi, sondern nur der Elemente als Repräsentanten der Schöpfung (Höfling S. 20.). Die Stelle IV. 18, 4. (Fortsetzung der eben angeführten): Judaei autem non offerunt; manus enim eorum sanguine plenae sunt; non enim receperunt *verbum, quod offertur deo*, verdankt nur dem Interesse der katholischen Herausgeber diesen Schein. Es ist ohne Zweifel per verbum zu lesen.

2. Höfling a. a. O. S. 26. „Daß das Abendmahlsopfer dem Wesen und der Hauptsache nach, abgesehen von dem in der kirchlichen Praxis damit in Verbindung stehenden Almosenopfer, nichts als ein Gebetsopfer, der Opferakt der Christen kein anderer als ein Gebetsakt ist, — könnte das irgendwer mit unzweideutigeren Worten sagen, als Justinus es erklärt hat?“

geſchlecht ſind wir, wie Gott ſelbſt bezeugt, daß an allen Orten unter den Völkern ſie ihm wohlgefällige und reine Opfer bringen werden (Mal. 1, 11.). Nur von Prieſtern nimmt Gott Opfer an. Alle ſind demnach Gott wohlgefällig, die durch dieſen Namen (Chriſti) Opfer bringen, welche Jeſus Chriſtus gefordert hat, nämlich die Opfer, die an allen Orten in der Weihe des Brotes und Weines durch das Dankgebet gebracht werden (*τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου τὰς ἐν παντὶ τόπῳ τῆς γῆς γινομένας ὑπὸ τῶν Χριστιανῶν*: dial. c. Tryph. c. 116.). Endlich heißt das Abendmahl Opfer als die Spitze des öffentlichen Gebetes, des Gottesdienſtes. So bei Tertullianus (de cult. fem. c. 11. de orat. c. 14. ad uxor. II. 9.). Die angeſehenſten Väter: Juſtinus (dial. c. Tr. c. 28. 41. 116.), Irenäus (adv. haer. IV. 17, 5., auch das zweite Pfaff'ſche Fragm.), Tertullianus (adv. Jud. I. c. 16.), Euſebius (dem. ev. I. c. 6.), Auguſtinus (de civ. d. XVIII. c. 35.) u. A. ſehen in dem Abendmahle die Erfüllung der Weiſſagung des Maleachi 1, 11.: Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ſoll mein Name herrlich werden unter den Heiden; und an allen Orten ſoll meinem Namen geräuchert und ein reines Speisopfer geopfert werden; denn mein Name ſoll herrlich werden unter den Heiden, ſpricht der Herr Zebaoth.

Man ſieht, daß bei den älteſten Vätern die Opferbedeutung des Abendmahles erſtlich gar nicht auf dem Weſenspunkte desſelben, ſondern auf Seitenpunkten (Oblation, Gebet, Kultusakt), und überdem zweitens auf einem ſehr weiten Begriffe vom Opfer ruht. Das Abendmahl ward vorzugsweiſe Opfer genannt, weil mehrere Opferbeziehungen und zwar in höchſter Potenz in ihm zuſammenliefen. Schon tiefer in das Weſen des Abendmahles führt der Geſichtspunkt, daß das Abendmahl das Gedächtniß des Sühnopfers Chriſti ſei, welchen Euſebius (dem. ev. I. c. 10.) und Auguſtinus (c. Faust. Man. XX. c. 18.) geltend machen. Das bloße Gedächtniß freilich rückt das Opfer in eine weite Ferne. Die ganze nachkonſtantiniſche Zeit aber will das Vergangene zur Gegenwart, das Unſichtbare zur Anſchauung bringen. Dazu war aber ſchon in den erſten Jahrhunderten der Weg gebahnt worden durch die Verehrung, mit der man die geweihten Elemente als

ſolche, unabhängig vom Genuſſe, betrachtete. Bei Cyprianus iſt der Ausdruck Leib Chriſti von ihnen als ſolchen ganz geläufig (S. 201.). In dieſer Verehrung für die geweihten Elemente al ſolche ſehen wir den gemeinſamen Grund der nachherigen Verwandlungs- und Opferlehre. Iſt bei Irenäus nur von einer Darbringung der Elemente als der Erſtlinge der Schöpfung die Rede, ſo ſieht Cyprianus in dem darbringenden Diener der Kirche bereits den Stellvertreter Chriſti, der das Opfer, welches der ewige Hoheprieſter einſt brachte, nachahmt und ein wahres und volles Opfer in der Kirche Gott dem Vater bringt (ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia deo patri: ep. 63. ad Caecil.). Bei der Darbringung kommt der Genuß nicht in Betracht. Die geweihten Elemente ſind als ſolche Objekt des Opfers. Sie ſind aber der Leib Chriſti. Wie Jeſus beim Abendmahle als Hoherprieſter ſeinen eigenen Leib Gott zum Sühnopfer weihte, ſo beſteht auch im Abendmahle das Opfer darin, daß der Prieſter den in den Elementen gegebenen Leib Chriſti Gott darbringt. Derſelbe Cyprianus, deſſen Lebensaufgabe es war, die Einheit der Kirche zur äußeren Repräſentation zu bringen, welcher die Apoſtel und ihre Wunderkräfte als gegenwärtig darſtellte in dem Bisthum, das in dem Sitze des Apoſtelfürſten gipfelt, derſelbe, welcher der ſtreitenden Kirche die ſeligſprechende Kraft der künftigen ſo nachdrücklich beimaß: derſelbe will auch den Opferakt Chriſti in die Gegenwart rücken. Nicht bloß die Erinnerung an das einſt vollbrachte Opfer iſt im Abendmahle gegeben: ein neues Opfer wird vollbracht. Man darf den Inhalt dieſes Satzes nicht zu ſcharf durchleuchten: man kennt ja die hierarchiſche Prägnanz cyprianiſcher Sätze. Von dem einmal gewonnenen Standpunkte aus ging das nachkonſtantiniſche Zeitalter weiter. Die Präſenz des Leibes Chriſti, welcher die Kraft des Opfertodes Chriſti in ſich trägt, ſucht die Präſenz des Sühnopfers Chriſti ſelbſt nach ſich zu ziehen. So ſagen Cyrillus (or. cat. XXIII. 8.) und Chryſoſtomus (sermo 32. opp. V. p. 416.), daß im Abendmahle ein Opfer heiligen Schauders, der geſchlachtete Chriſtus, ein Sühnopfer uns entgegentrete. Gleichzeitig ward die Verehrung für die geweihten Elemente zur

Anbetung (Ambros. de spir. s. III. c. 12. August. in ps. 98.). Dazu kam die schon in des Tertullianus Zeitalter ausgebildete Meinung, daß Spenden und Gebete, im Namen von geliebten im Herrn ruhenden Todten beim Abendmahle gebracht, eine heilsträftige Wirkung auf diese ausüben (die Stellen des Tertullianus b. Höfling a. a. O., andere bei Pfaff a. a. O. p. 340 sq.). So groß und erhebend der Gedanke ist, daß im Sakramente der Gemeinschaft mit Christo sich auch die Gemeinschaft mit denen vollzieht, welche in ihm gestorben sind; so naturgemäß in einer Zeit, wo das Leben von dem Blute der Zeugen seine Kraft nahm, die Schranke zwischen Tod und Leben fallen, der Lebende auf dem Höhenpunkte des christlichen Lebens auch dem Todten betend etwas zu geben meinen konnte, so mußte doch nach dem Charakter, welchen die Entwickelung der alten Kirche nahm, die Kraft sich immer mehr vom Gebete auf den Abendmahlsakt, auf das äußere Werk hinwerfen. Auch hier zieht Gregorius der Große das Resultat. Im Abendmahle wird ein Opfer gebracht, in welchem Christus nicht nur gegenwärtig ist in seinem Leibe, sondern noch einmal leidet (per hanc [hostiam] in suo mysterio pro nobis iterum patitur: ev. II. hom. 37, 7.), noch einmal für uns geopfert wird (pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur: dial. IV. c. 58.) und zwar um uns Vergebung der Sünden zu bringen (hinc ergo pensemus quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur). Doch wird nur dann dieß Opfer Kraft haben, wenn wir uns selbst geistlich opfern (tunc pro nobis hostia erit deo, cum nos ipsos hostiam fecerimus). In der Stunde dieses heiligen Opfers öffnet sich der Himmel, die himmlischen Heerschaaren steigen nieder, das Himmlische vereint sich mit dem Irdischen, das Unsichtbare mit dem Sichtbaren. Und nicht bloß für die Genießenden hat dieß Opfer solche Kraft, sondern auch für Lebende und Todte, in deren Namen es gebracht wird. Leibliche und geistliche Bande hat dieß Opfer gelöst und alle verzeihlichen Sünden der Verstorbenen kann es heben (ev. II. hom. 37. dial. IV. c. 54. 55.).

In dem Zeitraum von Gregorius dem Großen bis auf Gregor VII. ist die Auffassung des Abendmahles als Sühnopfer keineswegs die allgemeine. Dieselben Stimmen, welche gegen

die Verwandlungslehre protestiren. Ratramnus und Berengar sprechen bestimmt aus, daß das Abendmahl nur das Gedächtniß des Opfertodes Christi sei. Dagegen bekennen dieselben Stimmen, welche die Verwandlung behaupten, auch die Sühnopferidee. Paschasius sagt d. corp. et sang. Dom. c. 9.: Quia quotidie labimur, quotidie pro nobis Christus mystice immolatur et passio Christi in mysterio traditur, ut qui semel moriendo mortem vicerat quotidie recidiva delictorum per haec sacramenta corporis et sanguinis peccata relaxet. Lanfrank sagt d. corp. et sang. Chr. c. 15.: In sacramento, quod in hujus rei (Opfertodes Christi) memoriam frequentat ecclesia, caro Christi quotidie immolatur. Die kirchliche Praxis stand auch hier auf der letzteren Seite. In den Zeiten der alten Kirche unterschied man zwischen der Abendmahlsfeier, welche die Spitze des öffentlichen Gottesdienstes bildete, und zwischen dem täglichen Abendmahlsgenusse, welcher dem Bedürfnisse der Einzelnen entsprach. Je werkäußerlicher das Zeitalter ward, desto leerer ward die tägliche Feier. Man glaubte für sich des Abendmahlsgenusses nicht so oft zu bedürfen, wollte aber doch auch die Form nicht untergehen lassen. Denn der judaisirende Geist dieser Zeit meinte, daß der Gottesdienst als Faktum ein Gott wohlgefälliges, dem Menschen heilsames Werk sei. Man wollte doch, daß die vielen Kirchen, Klöster, Kapellen, Altäre, die man als gute Werke Gott weihte, auch ihre regelmäßigen Opfer Gott brächten. So waren es denn oft nur die Geistlichen, welche das Abendmahl sich reichten. Seit dem 8. Jahrhundert riß die Sitte ein, daß der einzelne Geistliche nur sich selbst das Abendmahl reichte. Schon die Meßformel mit ihrem: dominus vobiscum protestirte. Die Synoden zu Mainz (813), zu Paris (839) erklärten sich nachdrücklich dagegen. Die letztere bestimmt im 48. Kanon: Quae consuetudo, quia apostolicae et ecclesiasticae auctoritati refragatur et tanto mysterio dehonorationem quandam irrogare videtur, omnibus nobis in commune visum est, ut deinceps hujusmodi usus inhiberetur, provideatque unusquisque episcopus, ne in sua parochia quisquam presbyterorum missam solus celebrare praesumat et si hanc definitionem superbiendo transgressus fuerit canonicae correctioni subjaceat. Auch Männer wie Theodulph von Orleans und Walafried Strabo

Vergebens. Nachdem einmal die Anſicht ſich
der Segen des Abendmahles einem Nicht-
›amen es gefeiert werde, zukommen könne,
›e der Prieſter opferte, als Kommuni-
›enn daher Walafried Strabo
quam maxime et quasi nomi-
›sumus autem et debemus,
non paucis, sed multis
et in fide et in devotione
.ım persistentes ejusdem obla-
et esse participes. Quamvis autem
celebrant, intelligi possit, illos ejusdem
ɔratores, pro quibus tunc ista celebrantur
ersonam in quibusdam responsionibus sacer-
en fatendum est illam esse legitimam missam
os, respondens, offerens atque communicans,
lio precum evidenti ratione demonstrat (de
): ſo will auf alle dieſe Vorderſätze die kirch-
: die Stillmeſſen durchſetzte, mehr paſſen als
hin· lief alſo die tägliche Abendmahlsfeier der
er Prieſter hat die Gemeinde, das Opfer, den
n ſich abſorbirt. Die Stillmeſſe hat ganz die
im alten Bunde die Privatſündopfer hatten.
s Selbſtbekenntniß, welches das Mittelalter
n Paſchaſius referirten Meinung ausgeſpro-
tiam quidam, quod et ideo quotidie celebra-
laeis credidissent haberent per hanc gratiam
ulis domino hostias immolari, quo possent
. celebriter offerre et omnium veterum sacri-
locautomatum legitimis hujus mysterii prae-
e corp. et sang. D. c. 9.). In den Händen
:e Stillmeſſe zum Erwerbsmittel, in der Mei-
um Zaubermittel herab (Belege bei Reuter,
.etate media doctr. chr. de s. eucharistia tur-
. Während die Kirche das Abendmahl den
ſucht ſie unter den Todten ſich Gäſte, ſo daß
kann an die Schatten der Unterwelt, welche

im Opferblute des Odyſſeus das Leben ſuchen. Und auch in der öffentlichen Feier drang die Sühnopferidee durch. Der Sieg der römiſchen Liturgie in unſerem Zeitalter machte allenthalben in der abendländiſchen Kirche das Sühnopfer zum Höhenpunkte des Kultus.

15. Was am Ende des 11. Jahrhunderts geſiegt hat, das wird im Zeitalter der Scholaſtik, welches wir nun betreten, durchgeführt. Der Ausbau einzelner Lehren in jenem Uebergangszeitalter beſtand doch eigentlich nur in einer rein formalen Thätigkeit, nämlich der Anwendung der Lehre der Väter auf den fraglichen Lehrpunkt. Im Berengar'ſchen Streite zeigt und faßt ſich dieſe formale Thätigkeit ſelbſt als Dialektik. Wenn Berengar der Dialektik konſtitutives Recht zuſpricht, will Lanfrank ihr nur eine ſubſidiäre Stellung eingeräumt wiſſen (de corp. et sang. c. 7.): Relictis sacris auctoritatibus ad dialecticam confugium facis. Et quidem de mysterio fidei auditurus ac responsurus quae ad rem debeant pertinere mallem audire ac respondere sacras auctoritates quam dialecticas rationes. Verum contra haec et nostri erit studii respondere, ne ipsius artis inopia me putes in hac tibi parte deesse. So iſt denn die Aufgabe der Scholaſtik eingeleitet, welche nicht einzelne Lehren behandelt, ſondern die Geſammtheit des von den Vätern aus Schrift und Tradition erzeugten Lehrſtoffes, wie ihn die Kirche des Mittelalters als göttliche Wahrheit bekennt und durchführt, dialektiſch organiſirt. Entweder iſt nun dieſe formale Operation ein reiner Verſtandesakt, oder das Gemüth legt in die Darſtellung auch das Leben, zu welchem ihm die Kirchenlehre geworden iſt. So geht denn neben der rein dialektiſchen Scholaſtik eine myſtiſche. Der Schüler und Nachfolger Lanfrank's, Anſelm von Kanterbury, iſt der reiche Knotenpunkt, der noch den ſchöpferiſchen Zug der patriſtiſchen Zeit, das Streben, einzelne Lehren auszubauen, aus der vorigen Zeit hat und die Motive der rein dialektiſchen ſowohl als der myſtiſchen Scholaſtik zukunftreich in ſich trägt. Im 12. Jahrhundert erzeugen ſich die Grundriſſe der ſcholaſtiſchen Lehre (Sentenzen), welche das 13. Jahrhundert mit reicheren Mitteln und dem Rüſtzeuge der ariſtoteliſchen Logik ſyſtematiſch durchführt (Summen). In dieſer formalen Thätigkeit liegt das

Streben, das objektiv Gegebene ſubjektiv zu vermitteln. Ausgang des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts zeigt ſich die Differenz zwiſchen dem ſeiner dialektiſchen Macht ſich bewußt werdenden Ich und der Kirchenlehre (Skotus, Okkam), bis im 15. und 16. Jahrhundert die Scholaſtik den Mächten unterliegt, welche die Reformation zum Ausgangspunkte haben.

Alle die Lebenselemente, welche im vorigen Zeitraum die Verwandlungslehre, das Sühnopfer, die Stillmeſſen gefordert hatten, finden in dieſem die großartigſte Wirklichkeit. Die höchſte kirchliche Auktorität, die hierarchiſche Praxis, die ſcholaſtiſche Wiſſenſchaft, der Volksgeiſt, die Kunſt reichen ſich die Hände, um jene Lehren feſtzuſetzen, weiter zu führen, dem kirchlichen Leben einzubürgern. Die Verwandlungslehre, für welche Hildebert von Tours den Namen transsubstantiatio erfand, von den Scholaſtikern des 12. Jahrh. noch mit einer gewiſſen Mäßigung und Weite gelehrt, ward auf dem 4. Laterankoncil (1215) unter Innocenz III. kirchlich ſanktionirt. Una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. In qua idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina: ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos qui rite fuerit ordinatus secundum claves ecclesiae, quas ipsi concessit apostolis eorumque successoribus Jesus Christus. Innocenz ſelbſt wies in ſeiner Schrift de mysteriis missae eine Reihe Fragen, welche profaner Sinn oder ſcholaſtiſcher Kleinigkeitsgeiſt aufgeworfen hatte, wie, ob auch eine Maus, die etwa über eine Hoſtie gerathe, den Leib Chriſti genieße, oder ob denn der Leib Chriſti das Schickſal jeder anderen Speiſe theile u. ſ. w., als unbefugt zurück. Die Scholaſtiker des 13. Jahrhunderts beſtimmten aber die Verwandlung nach allen logiſchen Beziehungen und allen Konſequenzen. Das Subjekt des Brotes geht weſentlich über in das Subjekt des Leibes Chriſti, jedoch bleiben durch göttliche Kraft noch die Accidenzen, um dem Hohn der Ungläubigen vorzubeugen, um Schauder abzuwehren, um den Glauben zu üben. Es exiſtiren

alſo Accidenzen ohne Subjekt an einem anderen Subjekte. Doch berührt das, was dieſen Accidenzen begegnet, nicht nothwendig das Subjekt. So bezieht ſich nach Thomas Aquinas (s. p. III. qu. 75. art. 7.) das Brechen des Brotes nicht auf den Leib (ipsum corpus Christi non frangitur nisi secundum speciem sacramentalem). Geſtand ein Theil der Scholaſtiker, unter ihnen Thomas, zu, daß ſelbſt ein Thier, eine Maus, den Leib Chriſti in ſich aufnehme, ſo verſtand ſich der Empfang des Leibes Chriſti von Ungläubigen von ſelbſt. Nur den myſtiſchen Leib Chriſti empfängt er nicht, ſagte Petrus Lombardus (sent. l. IV. dist. 10.). Die Möglichkeit, daß der Leib Chriſti an ſo vielen Orten zugleich in den Hoſtien gegenwärtig ſei, ſucht derſelbe Kirchenlehrer durch den Hinweis auf die göttlichen Eigenſchaften des verklärten Leibes zu rechtfertigen: der wahre Leib Chriſti iſt überall (Intelligendum est corpus Christi esse in uno loco scilicet visibiliter in forma humana; *veritas* tamen ejus i. e. *divinitas* ubique est; veritas etiam ejus i. e. *verum corpus* in omni altari est: a. a. O.). Dieß näher zu entwickeln verſuchte Okkam in ſ. tractatus de sacramento altaris (ſ. Rettberg, Okkam und Luther: Stud. u. Kr. 1839. H. 1. S. 81 ff.). Es giebt eine doppelte Art, wie ein Körper ſich zu einem Raume verhält. Entweder circumscriptive oder diffinitive. Dico quod esse in loco accipitur dupliciter, scilicet *circumscriptive* et *diffinitive*. *Circumscriptive* esse in loco est aliquid esse in loco, cujus pars est in parte loci et totum in toto loco; *diffinitive* autem esse in loco est, quando totum est in toto loco et non extra, et totum est in qualibet parte illius loci, quomodo corpus Christi est in loco diffinitive, quia totum ejus corpus coexistit toti loco speciei consecratae, et totum coexistit cuilibet parti loci. Im erſten Fall verhält ſich der Körper als mathematiſcher Körper zum Raume, im zweiten verhält er ſich dynamiſch zu demſelben. Als Beiſpiele für den zweiten Fall führt Okkam das Verhältniß der Seele zum Leibe an, das Verhältniß eines Engels, der den Ort, wo er iſt, allenthalben gleich erfüllt, das Beiſpiel Chriſti, deſſen Leib durch den Stein des Grabes, durch verſchloſſene Thüren hindurchdrang. Der Schluß iſt: Teneo quod idem corpus potest esse in diversis locis diffinitive —: sed corpus Christi coexistit principaliter toti

ostiae et cuilibet parti; igitur eodem modo et multo magis otest esse praesens distinctis locis. Mit dem Leibe aber, ſo ird einſtimmig gelehrt, iſt der ganze Chriſtus gegenwärtig. 'erum corpus Christi et sanguinem in altari esse, imo *integrum hristum ibi sub utraque specie:* bekennt Petrus Lombarus (sent. IV. dist. 10.). Chriſtus ſelbſt alſo tritt in der Hoſtie ns entgegen. Wenn der Erzbiſchof Wilhelm von Bourges ch im Todeskampfe noch aufrafft, um in der ihm gebrachten oſtie ſeinen Schöpfer anzubeten, ſo ſtürzt der widerſpenſtige raf Theobald von Champagne nieder, als ihm Bernhard on Clairvaux auf der heiligen Schüſſel den Weltrichter vor ugen ſtellt. Die Anbetung der Hoſtie ward durch Honorius III. 1217) Geſetz. Sacerdos quilibet frequenter doceat plebem suam t, cum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris, quibet se reverenter inclinet, idem faciens cum eam defert presyter ad infirmum. Um endlich dieſem großen Geheimniſſe zur eſchämung der Ungläubigen eine glanzvolle kirchliche Repräſentaon zu geben, ward das Frohnleichnamfeſt (1264) eingeſetzt.

Was die Sühnopferbedeutung des Abendmahles betrifft, folgte hier die Theorie keineswegeſ ſo ſicher der Praxis, wie i der Verwandlungslehre. Petrus Lombardus ſieht in der eſſe nur ein Gedächtniß, nur eine Vorſtellung des Opfers, elches Chriſtus einſt auf dem Altar des Kreuzes brachte (sent. . dist. 12.). Thomas Aquinas fügt zu demſelben Gedanken ch hinzu, daß wir die Frucht des Opfertodes Chriſti in der eſſe uns aneignen (s. p. III. qu. 83. art. 1.). Noch weiter heint Okkam zu gehen, wenn er ſagt (in dem angef. tractatus): t tanti muneris (Opfertod Chriſti) in nobis jugis maneret meoria, ac pro nobis qui quotidie labimur Christus quotidie myice immolaretur: corpus suum in cibum et sanguinem suum potum in eucharistiae sacramento sumendum fidelibus derequit. Schon in der alten Kirche war die Meinung ziemlich allmein, daß die Vergebung der Sünden, welche die Taufe biete, h nur auf die vor der Bekehrung begangenen Sünden beziehe. n der Kindertaufe, lehrte Auguſtinus, wird die Erbſünde rgeben. Dieß iſt jetzt herrſchende Lehre (Lomb. s. II. dist. 32. Thomas Aq. s. p. II. qu. 81. art. 3.). Iſt die Schuld der

Erbſünde in der Taufe erlaſſen, ſo müßte ſich die ganze Kraft d
Sünde auf die täglichen Thatſünden werfen. Als Sühne f
dieſe galt nun das Meßopfer. Das Meßopfer kann nur ei
Prieſter vollbringen. Ein Prieſter hat die Kraft, durch das Wo
der Weihe, welches nur er ausſprechen kann, Brot und Wei
in den Leib Chriſti zu verwandeln (corpus Christi conficere), zu
Sühne für Lebendige und Todte. Welch ein Licht warf die
Opfer auf den Prieſter! Beim Meßopfer liegt die Bedeutun
nicht im Genuſſe, ſondern in der Darbringung. Für wen d
Prieſter opfernd bittet, dem kommt die Kraft des Opfers zu
So mußte der Abendmahlsgenuß ganz auf die Seite treten
Wenn man bedenkt, was man damals geſetzlich fordern konnt
ſo wird man die Verordnung des 4. Laterankoncils, daß Jed
mindeſtens einmal im Jahre kommuniciren müſſe, nur aus ein
Zurückſtellung des Abendmahlsgenuſſes erklären können. Au
hieraus ging die Kelchentziehung hervor. Weil unter jed
Geſtalt der ganze Chriſtus iſt, weil im Leibe per concom
tantiam das Blut mitgegeben iſt, ſo iſt der Kelch nicht nöthi
„Die Kirche," erwiederte Arnulph von Rocheſter (d'Ache
spic. III. p. 470.) auf den Einwand, daß dieß von der Sitte d
alten Kirche abweiche, „hat das Recht, Einrichtungen, die b
ihrer Entſtehung beſtanden, im Verlaufe ihrer Entwickelung au
vernünftigen Gründen zu ändern." Dieſe vernünftigen Grün
ſind nach Haleſius (s. p. IV. qu. 53. m. 1.) die Gefahr, d
etwas verſchüttet werde, und die Pflicht der Kirche, die Leh
daß im Leibe das Blut mitgeſetzt ſei, gegen den Unglauben th
ſächlich zu bekennen. Wahrer hat aber Thomas Aquinas d
Grund angegeben. Die Vollendung dieſer Sakramente liegt g
nicht im Genuſſe der Gläubigen, ſondern in der Weihe d
Elemente. Der Prieſter kann im Namen Aller das Blut opfe
und genießen. Daß das Volk das Blut nicht genießt, das mac
dieß Sakrament nicht unvollſtändig, wenn nur der konſekrirend
Prieſter Beides nimmt (s. p. III. qu. 50. art. 12.). Man mu
zugeſtehen, daß die Konſequenz dieſer ganzen Entwickelung war,
den Abendmahlsgenuß der Laien ganz abzuſchaffen, wie der Ge
nuß des Fleiſches der Sühnopfer im alten Bunde auch nur den
Prieſtern verſtattet war.

Es fehlen indeß in diesem Zeitraum nicht Stimmen, welche sich gegen die Abendmahlslehre des Mittelalters erklären. Ruprecht von Deutz erzählt von Vielen, welche der Ansicht Berengar's im Stillen seien, und nur die Art und Weise, wie er dieselbe geltend gemacht, verwerfen (Stelle bei Neander Kirchengesch. X. S. 449.). Er selbst war der Meinung, daß der heilige Geist nicht nothwendig die Substanz, welcher er eine höhere Kraft mittheile, zerstören müsse (comm. in Exod. II. c. 10.). Johann von Paris († 1308) suchte in seiner determinatio de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia auszuführen, daß man die Präsenz des Leibes und Blutes Christi festhalten könne, ohne den Untergang der Elemente anzunehmen. Nur müsse man sich nicht wie Berengar (nach jener Stelle bei Guitmund) das Verhältniß von Brot und Leib als ein Nebeneinanderbestehen zweier Substanzen denken, sondern so, daß Beide eine Substanz bilden, wie die beiden Naturen in Christo in einer Person sich vereinigen. Ego dico, panem ibi manere, non in proprio supposito, sed tractum ad esse suppositum verbi, mediante carne aut corpore, parte (Verbi), ut dictum est. Propter quod, ut dictum est, potest dici *corpus*, pars, impanatum, id est panis factum, non pane tectum. Sed hominem aut Christum non possumus dicere impanatum. Durandus (de St. Porciano) äußert in seinem Werke über des Lombardus Sentenzen (l. IV. dist. 11. qu. 1.), man könne sich die Verwandlung auch nur als den Untergang der Form (im aristotelischen Sinne), nicht der Materie denken, so daß der Leib Christi im Brote enthalten sei: hoc = contentum sub hoc. Okkam bekennt zwar den mittelalterlichen Verwandlungsglauben in bester Form (tractat. d. sacr. alt. c. 1.). Dieß aber will bei ihm nicht viel sagen. Er erklärt offen, aus der Bibel lasse sich derselbe nicht erweisen, sondern erst den Vätern sei er offenbart worden. Seine ganze Beweisführung setzt die wirkliche Existenz der Elemente voraus (Rettberg a. a. O. S. 92.). Johann Wikliffe nennt die Verwandlungslehre eine scheußliche Häresie. Ebenso unhaltbar sei die Impanationstheorie. Allein Berengar habe richtig geurtheilt. Nur die Schrift kann entscheiden. Nach ihr ist das Brot der

Leib Christi. Das kann nur figürlich zu verstehen sein, wie die Aussprüche: Johannes ist Elias, Christus ist der Fels. Nicht secundum formam oder essentiam, sondern nur secundum habitudinem ist das Brot der Leib. Wie ein Mann, der Prälat wird, durch diesen neuen Rang nicht aufhört, der Mann zu sein, der er vorher war, sic oportet credere, quod iste panis virtute verborum sacramentalium fit consecratione sacerdotis primi veraciter corpus Christi, et non potius desinit esse panis quam humanitas (trial. IV. c. 2 — 10.). Peter d'Ailly's Wort, daß die Annahme einer Vernichtung der Elemente unnöthig das Wunder der Gegenwart des Leibes vermehre, hat auf Luther Eindruck gemacht (d. capt. babyl. eccl.: Walch XIX: S. 26.). Auch Petrus von Mirandula sprach aus, man könne sich den Leib Christi gegenwärtig denken und doch die Existenz der Elemente behaupten (opp. I. p. 42.).

16. Die mittelalterliche Abendmahlslehre eignete sich nach dem großen Proteste der Reformation die katholische Kirche auf dem tridentiner Concile an. Es ist nun in der katholischen Lehre wohl zu unterscheiden zwischen dem Sakramente der Eucharistie und dem Meßopfer. Von jenem handelt die 13. Sitzung in 8 Kapiteln und 11 Kanones; von diesem die 22. Sitzung in 9 Kapiteln und 9 Kanones. Beides entwickelt der catechismus romanus im 4. Kapitel des 2. Buches.

Das Sakrament der Eucharistie besteht wie jedes Sakrament aus Materie und Form. Die Materie ist Brot und Wein, die beiden Grundstoffe der leiblichen Nahrung. Das Brot ist ungesäuert, wie es Christus genoß; der Wein mit Wasser vermischt, welches das Volk bedeutet (cat. rom. qu. 16. 17. Trid. s. XXII. c. 7.). Diese Elemente haben als solche eine symbolische Bedeutung. Das Brot deutet auf Christum, das wahre Brot; die Verwandlung der Elemente in unseren Leib ist ein Hinweis auf die Bestimmung derselben, in Christi Leib verwandelt zu werden; Brot, eine Einheit von Körnern, Wein, eine Einheit von Trauben, stellen dar, daß durch dieß Sakrament Viele zu einem Leibe sollen vereinigt werden (cat. rom. qu. 18.). Die Form ist das Wort der Konsekration. Beim Brote: Hoc est corpus meum; beim Weine: Hic est calix sanguinis mei,

novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro nobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum (qu. 19—24.). Durch das Wort der Weihe (per consecrationem) erfolgt die Verwandlung der Subſtanz des Brotes in die Subſtanz des Leibes, der Subſtanz des Weines in die Subſtanz des Blutes Chriſti: des Leibes, welcher von Maria geboren zur Rechten Gottes ſitzt (s. XIII. c. 4. Vgl. c. 1. can. 1. 2. 4. cat. rom. qu. 26—44.). Die Verwandlung wird ſowohl von der Schrift als von den Vätern (Juſtinus, Irenäus, Hilarius, Ambroſius, Auguſtinus, Hieronymus, Dionyſius Areopagita, Johannes von Damaskus) gelehrt; iſt gegen Berengar zu Vercelli, Tours und Rom, auf dem 4. Laterankoncil, und zu Florenz (1439) feſtgeſetzt worden (qu. 29.). Der kirchlich recipirte Ausdruck für ſie iſt transsubstantiatio. Die Verwandlung erfolgt durch die Konſekration (s. XIII. c. 4. can. 4. cat. rom. qu. 26.). Nur ein Prieſter kann konſekriren. Die Kraft des Sakramentes iſt aber nicht an die Würdigkeit deſſelben gebunden (s. XIII. can. 10. cat. rom. qu. 51.). Zunächſt und eigentlich iſt der Leib Chriſti gegenwärtig (qu. 32.). Da aber der Leib nicht zu trennen iſt von der göttlichen Perſönlichkeit Chriſti, ſo iſt per concomitantiam in jeder Geſtalt der ganze Chriſtus ganz gegenwärtig (s. XIII. c. 3. cat. rom. qu. 31.). Nachdem die Verwandlung erfolgt iſt, iſt von Brot und Wein die Subſtanz nicht mehr vorhanden, ſondern nur die ſubjektloſen Accidenzen (qu. 35. 43.). Darin liegt nun der eigenthümliche Vorzug dieſes Sakramentes, daß ſein Weſen nicht durch den Empfang bedingt iſt: auch ungenoſſen iſt in der Geſtalt von Brot und Wein Chriſtus vorhanden (s. XIII. c. 3. can. 3. cat. rom. qu. 9.). Es kann daher nach alter Sitte der Leib Chriſti aufbewahrt werden, etwa um Kranken gebracht zu werden (s. XIII. c. 6. can. 7.). Da im Leibe Chriſti Chriſtus ſelbſt iſt, ſo gebührt ihm die Anbetung, die Chriſto ſelbſt zukommt. Solche Anbetung zur Schmach der Ketzer recht glänzend an den Tag zu legen, iſt das Frohnleichnamfeſt geordnet worden (s. XIII. c. 5. can. 6.). Dieß Sakrament genießen können nur Solche, welche die erſte Gnade bereits empfangen haben, da es nicht das Sakrament des Anfangs, ſondern des Zieles des chriſtlichen Lebens

iſt. Die Kinderkommunion kann daher nicht gebilligt werden (s. XXI. c. 4. cat. rom. qu. 70.). Deſto öfter ſollten es aber Erwachſene genießen; mindeſtens einmal im Jahre (qu. 57—59.). Dem Genuſſe ſoll aber eine geiſtliche und leibliche Vorbereitung vorangehen. Die leibliche beſteht in Faſten und Enthaltung des Beiſchlafs (qu. 56.). Die geiſtliche in Betrachtung der hohen Bedeutung des Abendmahles, Verſöhnung mit den Feinden, Beichte (s. XIII. c. 7. cat. rom. qu. 54. 55.). Den Laien den Kelch zu reichen, dazu iſt kein göttliches Gebot vorhanden. Wenn Chriſtus bei der Einſetzung des Abendmahles den Apoſteln den Kelch reichte, ſo folgt nicht daraus, daß nun alle Chriſten ihn empfangen ſollen (s. XXI. c. 1. can. 1.). Da in jeder Geſtalt der ganze Chriſtus geboten wird, ſo iſt der Kelch nicht nothwendig beim Abendmahlsgenuſſe (c. 3.). Es mag ſein, daß in früheren Zeiten der Kelch nicht ſelten iſt geboten worden: die Kirche hat ein Recht aus wichtigen und gerechten Gründen dergleichen anzuordnen (c. 2.). Dieſe Gründe ſpricht der catechismus romanus aus. Wie leicht kann das Blut des Herrn vergoſſen werden; der Wein verſäuert; Manche können nicht Wein trinken; in manchen Gegenden findet ſich kein Wein; was aber die Hauptſache iſt, ſo wird durch gänzliche Enthaltung des Kelches am beſten die Ketzerei derer widerlegt, die da leugnen, daß in jeder Geſtalt der ganze Chriſtus iſt (qu. 64.). Der Segen der Euchariſtie liegt in dem Gedächtniß des Todes Chriſti, der Vergebung leichterer Sünden (cat. rom. qu. 50.), der geiſtlichen Nahrung, der Bewahrung vor Verſuchungen, welche ſie gewährt, in der Einheit, zu welcher ſie die Chriſten verbindet, der Bürgſchaft der künftigen Herrlichkeit, welche ſie hinſtellt. Ketzeriſch iſt die Meinung, daß Vergebung der Sünde die vorzügliche oder einzige Frucht des Abendmahles ſei (s. XIII. can. 8.).

Als Chriſtus das Abendmahl einſetzte, da machte er ſeine Jünger, indem er zu ihnen ſprach: Dieß thut zu meinem Gedächtniß, zu Prieſtern, ſich ſelbſt aber zum neuen Paſſah, von der Kirche durch ihre Prieſter unter ſichtbaren Zeichen zu opfern zum Gedächtniß ſeines Hingangs aus dieſer Welt zum Vater (s. XXII. c. 1. cat. rom. l. II. c. 4. qu. 72.). Im Meßopfer wird der Opfertod Chriſti dargeſtellt (repraesentatur) und ſeine

heilskraft zur Vergebung der täglichen Sünden zugeeignet (s. XXII. c. 1.). Das Meßopfer ist also eine Erneuerung des Opfertodes Christi. Christus ist gegenwärtig in den an seiner Statt dastehenden Priestern (qu. 75.). Das Opfer, welches einst blutig Gott dargebracht ward, wird hier unblutig vollbracht (s. XXII. c. 2. cat. rom. qu. 74. 75.). Wie der Tod Christi ist auch das Meßopfer ein Sühnopfer (s. XXII. c. 2. cat. rom. qu. 76.). Das Meßopfer kann der Kraft des Opfertodes nichts vergeben, da ja die Früchte des blutigen Opfers durch das unblutige vermittelt werden (cujus oblationis cruentae fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur, tantum abest, ut illi derogetur etc.: s. XXII. c. 2.).

Es ist nicht leicht, Einheit und Unterschied des Meßopfers und der Eucharistie genau zu bestimmen. Da der sakramentale Charakter der Eucharistie nicht im Genusse liegt, sondern in der objektiven Präsenz des Leibes und Blutes Christi, welche durch die Konsekration bewirkt ist, so sagt der catechismus romanus konsequent: sacramentum consecratione perficitur (qu. 69.). Das Meßopfer setzt die Konsekration voraus. Die Konsekration erzeugt das Objekt, welches im Meßopfer dargebracht wird. Sacrificii vis in eo est ut offeratur (a. a. O.). Das Sakrament ist also ein Durchgangspunkt für das Opfer. Jedes Opfer setzt den Sakramentsakt voraus. Anderseits ist das Opfer wieder ein Durchgangspunkt für das Sakrament der Eucharistie. Wenn nämlich auch das Sakrament völlig ist ohne Genuß, so wagt doch das katholische Symbol nicht den objektiven Charakter der Eucharistie dahin auszudehnen, daß sie derselben den Genuß nicht als eine charakteristische Seite zuerkennen sollte. Nur der Leib kann genossen werden, welcher zuvor Gott dargebracht worden ist. Nur ist die Opferung eben ein zu durchschreitendes, nicht ein dem Genusse immanentes Moment. Der Genießende eignet sich im Genusse nicht die Kraft des Sühnopfers an. Diese kommt denen zu, für welche der Priester opfernd betet. Die Kraft des Sakramentes dagegen wird nur im Genusse angeeignet. Kein Meßopfer kann gebracht werden, ohne den Genuß des Sakramentes zur Folge zu haben. Dieser Genuß aber macht nicht das Opfer. Das Opfer ist vollbracht, wenn das Gebet des Priesters es zu

Gott hinaufgetragen hat. Suscipe, sancte pater, hanc immaculatam hostiam, quam ego indignus famulus tuus offero tibi deo meo vivo et vero pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentiis meis et pro omnibus circumstantibus, sed et pro omnibus fidelibus vivis atque defunctis, ut mihi et illis proficiat ad salutem in vitam aeternam. Sowohl das Sakrament als das Opfer ſind eigentlich ohne den Genuß völlig. Beide ziehen den Genuß nach ſich, doch ſo, daß der Genuß nur ein Moment der Euchariſtie iſt. Dieſen euchariſtiſchen Akt kann aber der Prieſter allein übernehmen. In ihm kommunicirt die Gemeinde geiſtlich mit (s. XXII. c. 6. can. 8.).

17. Beurtheilen wir die tridentiniſche Abendmahlslehre nach den Inſtanzen der Wahrheit, nach welchen ſie ſelbſt gerichtet ſein will, nach Schrift und Tradition. Die Tradition beſtimmen neuere katholiſche Kirchenlehrer als das im heiligen Geiſte ſich entwickelnde Geſammtbewußtſein der Kirche. So gefaßt entſteht ein Begriff, welcher eine große Wahrheit ausſpricht. Wie der einzelne Chriſt durch den heiligen Geiſt ein chriſtliches Bewußtſein vom Worte Gottes erlangt, das ſich immer mehr vollenden ſoll, ſo hat auch die Kirche als eine Geſammtperſon durch den heiligen Geiſt ein Bekenntniß vom Worte Gottes, welches immer mehr wachſen ſoll (Eph. 4, 13.). In dieſem Geſammtbewußtſein ſind zwei göttliche Faktoren geſetzt, das Wort Gottes und die Kraft des heiligen Geiſtes. Dieſe beiden Faktoren können ſich nicht widerſprechen. Der heilige Geiſt kann der Kirche keine Wahrheit im Verlaufe ihrer Entwickelung mittheilen, welche dem Grunde, den er ſelbſt in der Schrift gelegt hat, widerſpricht. Nur das kann in dem ſich entwickelnden Geſammtbewußtſein Mittheilung des heiligen Geiſtes ſein, welches, negativ beſtimmt, dem Grunde nicht widerſpricht, poſitiv beſtimmt, wenigſtens keimartig in demſelben geſetzt iſt. Wenn alſo die heilige Schrift nicht die alleinige Quelle der Entwickelung iſt: Norm wird ſie immer ſein. Schon Tertullianus hat das Verhältniß zwiſchen Schrift und Tradition dahin beſtimmt, daß die Tradition die Quelle, die Schrift die Norm der Wahrheit iſt (m. Lehre v. heil. Geiſte S. XX.). Soweit wäre eine Verſtändigung möglich. Allein wie ſehr ich auch wünſche, daß eine Lehrbildung vom und im heiligen

Geiſte iſt? Das katholiſche Symbol antwortet: wenn ſie apoſtoliſch iſt. Veritatem contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius ore ab apostolis acceptae quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt: ſagt das Tridentinum. Apoſtolicität, ſie mag nun auf den Schriften oder auf der mündlichen Mittheilung der Apoſtel beruhen, iſt der Kanon der Wahrheit. Hat nun der heilige Geiſt durch die Apoſtel von Ur an der Kirche alle Wahrheit ſchon übergeben, ſo können die Feſtſetzungen der legislativen Organe der Kirche nur aus dem Fonds dieſer apoſtoliſchen Wahrheit genommen ſein. Iſt dieß alſo, ſo kann der heilige Geiſt den legislativen Organen nicht die Wahrheit von Neuem offenbart haben; er kann die ſchon vorhandene Wahrheit nur erläutert, angewandt, feſtgeſetzt haben. Die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes in jenen Organen kann alſo nur eine formale geweſen ſein. Die Apoſtolicität der Tradition bricht den Begriff der Entwickelung, welcher uns bei den neueren katholiſchen Theologen ſo lockend entgegentritt. Sie läßt nur einen rein formalen Fortſchritt übrig. Und da dieſer formale Fortſchritt mit göttlichem Rechte daſteht, ſo kommt in jenes organiſche Wachsthum ein gar mächtiges Knochenwerk. Allein ſelbſt dieſes Feſte, auf welches die katholiſche Kirche ſo triumphirend hinweist, erſchüttert der Begriff der Apoſtolicität. Wenn das 4. Laterankoncil die Verwandlungslehre ſanktionirt, ſo beruht der Rechtstitel dieſer Feſtſetzung darauf, daß dieſe Lehre apoſtoliſch iſt. Iſt dieß alſo, ſo kann doch nicht das Laterankoncil, ſondern nur die Apoſtolicität der Schwerpunkt ſein, auf welchem dieſe Lehre ruht. Wenn die Propheten in Kraft des heiligen Geiſtes das Geſetz Moſis zu Anſehn bringen, ſo mag die Geltung deſſelben durch die Propheten vermittelt ſein: die Auktorität deſſelben ruht aber auf Moſes und nicht auf den Propheten. Und das waren Propheten. Woher weiß aber die katholiſche Kirche, daß es der heilige Geiſt geweſen iſt, welcher die Geſetze der Koncile u. ſ. w. gegeben hat? Wenn ſpricht der heilige Geiſt in der Kirche und wenn nicht? Die katholiſche Kirche kann nur antworten: Was durch die legitimen Organe der Kirche feſtgeſetzt wird als vom heiligen Geiſte ausgegangen, das iſt vom heiligen Geiſte. Woran erkennt man denn aber die Legitimität

eines Organs? Ueber die Auktorität des Chalcedonense war das Zeitalter entgegengesetzter Meinung. Ob das Pisaner Koncil ein ökumenisches ist oder nicht, ist strittig. Tridentinum non est ubique receptum: ist ein alter Satz. Die Auktorität, welche die apostolische Auktorität sanktionirt, bedarf einer neuen Auktorität, um als Auktorität des heiligen Geistes erkannt zu werden. Unwiderstehlich gerathen wir in den progressus in infinitum. Diesem kann man nur durch ein inneres Kriterium entgehen. Dann ist eine kirchliche Festsetzung vom heiligen Geiste, wenn sie mit der nachweisbar vorhandenen apostolischen Tradition stimmt. Dieß Argument ist nicht ohne geschichtlichen Grund. Zu Nicäa und Konstantinopel siegte das Homousion, weil die Majorität der dort versammelten Väter im Homousion den Ausdruck ihrer Ueberzeugung fand. Daß das Homousion von den Aposteln stammt, wird wohl Niemand behaupten wollen. Die Väter nahmen es an, weil sie in ihm die Apostellehre und ihr kirchliches Bewußtsein ausgesprochen fanden. Nur wer die Geschichte nicht kennt oder nicht kennen will, kann behaupten, daß die Väter ihr Bekenntniß so ohne Weiteres aus einer festen Tradition aufnahmen. Es bedurfte einer gar komplicirten Vermittelung. Ist nun das nicäno-konstantinopolitanische Bekenntniß das Resultat einer auf Prüfung, Anwendung, wissenschaftlicher Vermittelung der apostolischen Lehre ruhenden Ueberzeugung, so kann der Grund, welcher dieß Resultat erzeugt hat, doch auch nur der Grund seiner Auktorität sein. Gesteht man aber dieß zu, so giebt man sowohl Apostolicität als Geistessanktion des Nicänums auf. Und einen anderen Ausweg läßt die Geschichte nicht offen. Ist die Apostolicität der letzte Grund, auf welchem alle Festsetzungen der Kirche ruhen, so ist sie auch die Auktorität aller Auktoritäten. Ist sie das, so legalisirt sie auch alle Auktoritäten. Was ist denn aber apostolisch? Was in den apostolischen Schriften steht und von den Aposteln mündlich überliefert worden ist. Was ist denn mündlich überliefert worden? Alles was in die kirchliche Gesetzgebung übergegangen ist? Wer mag dieß Angesichts der Geschichte behaupten! Wenn in den dogmatischen Kämpfen des 4. — 7. Jahrhunderts eine sichere Tradition wäre vorhanden gewesen, wozu denn all der Streit? Die Garanten

der apoſtoliſchen Tradition ſollen die Biſchöfe ſein. Entweder muß ein großer Theil der Biſchöfe die apoſtoliſche Tradition nicht gewußt haben, oder wider beſſeres Wiſſen nicht gewollt. Beides iſt der Geſchichte gegenüber unwahr. Die mündliche Tradition, das iſt gewiß, iſt leicht zu verunſtalten. Das Beiſpiel des Papias, die Geheimüberlieferung der Alexandriner beweiſen, wie frühe dieß der Fall war. Doch was ſagen wir? Haben wir nicht ſchon im apoſtoliſchen Zeitalter das Beiſpiel der galatiſchen Gemeinden, der koloſſiſchen, der kleinaſiatiſchen des Johannes? Nicht das, was da oder dort gilt, ſagt man, ſondern was allgemein als apoſtoliſche Ueberlieferung angeſehen wird, iſt ſolche. Allein wenn man zugiebt, daß im Einzelnen die mündliche Ueberlieferung getrübt werden kann, wenn man zugiebt, daß die Häreſie ganze Länderſtriche, ganze Zeitalter ergreifen kann, ſo kann doch die Wirklichkeit des kirchlichen Bewußtſeins nicht das Kriterium der Apoſtolicität der Ueberlieferung ſein. Es liegt in der Natur der Ueberlieferung, daß ſie, je näher ſie der Quelle ſteht, deſto ſicherer iſt. Was im 3. Jahrhundert Tertullianus gegenüber den Gnoſtikern wagen konnte, nämlich ſich auf die Majorität zu berufen, das war im 4. Jahrhundert gegenüber der Macht des Arianismus ein mehr als gewagtes Verfahren. Auch ſagt Tertullianus keineswegs, daß die Majorität (die übrigens doch noch zu unterſcheiden iſt von Allgemeinheit) als ſolche das Kriterium der Wahrheit iſt, ſondern er benutzt das Faktum, daß damals die Majorität auf katholiſcher Seite ſtand, um nach römiſchen Rechtsgrundſätzen das Unrecht der Gnoſtiker darzuthun. Er begründet den apoſtoliſchen Charakter des kirchlichen Bewußtſeins mit dem geſchichtlich vermittelſt der apoſtoliſchen Kirchen zu führenden Nachweiſe ſeines Zuſammenhangs mit der apoſtoliſchen Lehre. Müſſen die apoſtoliſchen Kirchen entſcheiden, ſo können ebenſomit die übrigen ihnen nicht gleichgeſtellt werden an Zeugenkraft. Kommen wir aber an das Wägen der Zeugen, ſo haben wir das Zählen hinter und unter uns, ſomit auch die Majorität und Allgemeinheit. Entſcheidet in den apoſtoliſchen Kirchen die Kontinuität, ſo iſt eben ſie allein das Kriterium der Aechtheit der Ueberlieferung. Berengar beruft ſich ſo oft in ſeiner Schrift auf die Thatſache, daß die Majorität in der Ketzertaufe auf

Seite derer war, welche eine Wiedertaufe forderten. Und doch widersprach ihr Rom, auf seine Tradition gestützt, weil es eben als apostolische Kirche sich für einen sicherern Bürgen hielt als die afrikanischen Gemeinden. Aber der Nachweis der geschichtlichen Kontinuität — wie soll der geführt werden? Innocenz sanktionirte auf dem Laterankoncil die Verwandlungslehre. Vom strengsten katholischen Standpunkte aus wird man einräumen müssen, daß im 13. Jahrhundert die Auktorität der apostolischen Tradition schwieriger ist, als im 3. Jahrhundert. Und schon das Wort transsubstantiatio beweist, daß man sich mindestens eine selbständige Interpretation der vorhandenen Tradition erlaubte. Nun aber ist bekannt und bewiesen, daß der Vorgänger des Innocenz, Gelasius (bibl. patr. max. t. VIII. p. 703.), ausdrücklich erklärt hat, daß die Substanz des Brotes und Weines nicht aufhört zu sein (propter quod per eadem divinae efficimur consortes naturae, et tamen non desinit esse substantia vel natura panis et vini). Wer von Beiden hat nun die apostolische Tradition für sich? Man sollte von dem Cyprianus, von dem man sonst so viel gelernt hat, auch die Worte nicht vergessen, welche er im Streite mit dem Stephanus über Tradition gesprochen hat. Nicht die Observanz ist Christus, sondern die Wahrheit. Observanz ohne Wahrheit ist verjährter Irrthum. Wo Tradition und Schrift in Kollision kommen, kann allein die Schrift entscheiden (de unit. eccl. p. 105. ep. 74. p. 215.). Und das ist auch seines Meisters Tertullianus Lehre (de praescr. c. 38.). Ja, die Apostolicität ist der alleinige Kanon der Wahrheit. Der Apostolicität aber allein sicherer Quell sind die apostolischen Schriften. Der katholische Begriff der Tradition besteht aus zwei Elementen, die sich nicht vertragen: apostolischer Ursprung und kirchliche Entwickelung. Faktisch ist Tradition das durch kirchliche Auktorität fixirte kirchliche Bewußtsein. Und wahrlich das kirchliche Bewußtsein hat den göttlichen Trieb, sich zu entwickeln (Eph. 4, 13.), die Nothwendigkeit, sich im Bekenntnisse zu objektiviren, das Recht, dieß Bekenntniß zur Norm der kirchlichen Lehre zu machen. Aber diese Entwickelung, diese kirchliche Sanktion steht nicht gleich dem Schriftworte, sie hat an demselben, weil sie eben einen menschlichen Faktor in sich trägt.

ihre göttliche Norm. Die katholiſche Kirche ſucht nun das göttliche Recht dieſer Entwickelung einmal dadurch zu vindiciren, daß ſie in der Entwickelung nur Beſtätigung der apoſtoliſchen Ueberlieferung findet, zweitens, daß ſie die Beſtätigung dem heiligen Geiſte zuſchreibt. Im Erſten liegt die Wahrheit, daß nur das in der Kirche wahr iſt, was auf dem apoſtoliſchen Worte ruht, im Zweiten, daß der heilige Geiſt noch immer die Kirche in alle Wahrheit leitet, in Beiden aber die Unwahrheit, daß das Menſchliche zum Göttlichen geſchlagen iſt.

Die Abendmahlslehre, welche das Tridentinum bekennt, iſt allerdings aus der Tradition genommen, aber aus der Tradition des Mittelalters. Von einer die Subſtanz der Elemente auflöſenden Verwandlung weiß die ganze alte Kirche nichts, wußten im 9. Jahrhundert noch die erleuchtetſten Kirchenlehrer nichts. Wohl beriefen ſich damals die Vertheidiger der Verwandlungslehre auf die Tradition, für deren Bürgen ſie die großen Kirchenlehrer der alten Zeit hielten. Aber, wie wir bewieſen haben, iſt ihre Auslegung der Väter eine irrige. Vom Sühnopfer hat die alte Kirche nur Anſätze und dieſe auch nur bei den ſpäteren Vätern. Die Stillmeſſen hielten noch im 9. Jahrhundert Koncile und allgemein anerkannte Kirchenlehrer für ungehörig. Das Alter der Kelchentziehung wagt das Tridentinum, wie angeführt, ſelbſt nicht zu behaupten. Wenn alſo die Väter der Kirche Garanten der apoſtoliſchen Tradition ſind, ſo iſt die Abendmahlslehre der katholiſchen Kirche gegen die Tradition. Die katholiſche Kirche hat alſo ſelbſt die Inſtanz, welche wir beſtritten haben, gegen ſich. Wenn nach katholiſchen Grundſätzen nichts in der Tradition gegeben ſein kann, was der Schriftlehre widerſpricht, ſo muß die apoſtoliſche Tradition d. h. das auf Grund der mündlichen Apoſtellehre ſich entwickelnde Kirchenbewußtſein gegen die katholiſche Abendmahlslehre ſein, weil die Apoſtellehre, wie ſie in den apoſtoliſchen Schriften unwiderſprechlich vorliegt, die katholiſche Verwandlungs- und Opferlehre ausſchließt. Wir dürfen nicht das ſchwere Geſchütz unſerer alten Dogmatiker und Polemiker in Bewegung ſetzen. Wir verweiſen einfach auf das vorige Buch.

Dem Irrthum der katholiſchen Kirche liegt große Wahrheit zu Grunde. Der Verwandlungslehre wahres Subſtrat iſt die Gegen-

wart des Leibes und Blutes Christi; der Opferlehre rechter Grund ist, daß das Abendmahl ein Opfermahl ist, in welchem wir uns die Frucht des Opfertodes Christi aneignen. So sehr die Kelchentziehung gegen Schrift und Tradition ist, so hat sie doch jedenfalls die Wahrheit, daß in jeder Gestalt der ganze Christus ist. Daß die Verwandlungslehre auch historisch aus der Lehre von dem Genusse des wahren Leibes und Blutes Christi hervorgegangen ist, haben wir schon gesehen. Nur von dem Meßopfer muß gesagt werden, daß die alte Kirche nur den allgemeinen Begriff gehabt hat, daß im Abendmahle die Verklärung des alttestamentlichen Opfers gegeben sei, nicht aber die besondere Bestimmung, daß das Abendmahl ein Opfermahl sei.

Man könnte sagen, daß die katholische Abendmahlslehre ein zwar irriges, aber für einen niederen Standpunkt wenn nicht nothwendiges, doch unbedenkliches plus enthalte. Aber nur die liturgischen Formen, in welche die katholische Kirche dieß Geheimniß hüllt, haben etwas volksthümlich Anziehendes, nicht die Lehre. Die Lehre von der Vernichtung der Substanz der Elemente bei bleibenden Accidenzen ist doch eben so wenig volksthümlich einfach als die Meßopferlehre, die man kaum anfassen kann, ohne in Widersprüche und Spinositäten aller Art sich zu verlieren. Die Konsequenz der Verwandlungslehre ist die Anbetung der geweihten Elemente als solcher, des deus in pixide. Die Konsequenz des Meßopfers ist, daß der Christ in dem einmal auf Golgatha gebrachten Opfer die alleinige Versöhnung nicht findet, da er für die täglichen Sünden täglich neuer Sühnopfer bedarf. Dort also ein starker Paganismus, hier ein starker Judaismus. Um so kräftigere Irrthümer, je mehr das Abendmahl im Mittelpunkte des katholischen Lebens steht.

Der Irrthum bleibt immer derselbe. Einem Zeitalter aber muß er mehr angerechnet werden als dem anderen. Ein Anderes war es, als im Mittelalter alle Triebkräfte eines von kirchlichen Auktoritäten reflexionslos bestimmten, dem Gefühle und der Phantasie folgenden, nach Gegenwart des Himmlischen drängenden jugendlichen Lebens in dieser Lehre zusammenliefen; ein Anderes, als nach dem Untergange des mittelalterlichen Lebens gegenüber dem gewaltigen Zeugnisse der Reformation die katholische Kirche

reflektirend dieſe Lehre wieder aufſtellte. Ein eiſernes Geſetz hält dieſe Lehre feſt. Und wir dürfen uns nicht wundern, daß ſie mit allen Mitteln der wiſſenſchaftlichen Entwickelung der Gegenwart von katholiſchen Theologen vertheidigt wird. Wir haben ja am Neuplatonismus geſehen, was der Verſtandesſchwärmerei möglich iſt. Und von dieſem neuplatoniſchen Reſtaurationsgeiſte hat die katholiſche Theologie der Gegenwart einen ſtarken Zug in ſich.

Zweites Kapitel.

Die lutheriſche Abendmahlslehre und die lutheriſche Kirche.

1. Wir ſtellen uns in dieſem Kapitel die Aufgabe, die Entſtehung des lutheriſchen Abendmahlsbekenntniſſes darzulegen. Dieß kann nur im Zuſammenhang mit der Entſtehung der lutheriſchen Kirche überhaupt geſchehen. Dieſe Erweiterung der Aufgabe wird uns aber nicht über die Grenzen unſeres Thema's führen, da die lutheriſche Abendmahlslehre eben ſo wenig ohne eingehende Beſtimmung ihres Verhältniſſes zur lutheriſchen Kirche, als dieſe ohne klare Einſicht in ihre Abendmahlslehre begriffen werden kann. Haben wir nun ſchon im vorigen Kapitel nicht bloß referirt, ſondern auch geurtheilt auf Grund der im erſten Kapitel gewonnenen Reſultate, ſo wird dieß im gegenwärtigen Kapitel noch in höherem Grade ſtattfinden müſſen. Liegt uns nun zum Urtheil über die lutheriſche Abendmahlslehre eine ſichere bibliſche Grundlage vor, ſo haben wir für die ſummariſche Entwickelung der Entſtehung der lutheriſchen Kirche einen feſten Ausgangspunkt im Begriffe der Kirche zu gewinnen. Wir beginnen alſo mit einer Entwickelung des Begriffes der Kirche mit beſonderer Rückſicht auf das Verhältniß derſelben zu den Sakramenten.

Des Christenthums Wesen ist die Versöhnung des einzelnen Menschen mit Gott durch den Glauben an Jesum Christum, den Mittler zwischen Gott und Menschen. Siehe die Begründung in m. Lehre vom heil. Geiste S. 94 ff. und Ev. K.-Zeitung 1848. S. 15—17. 22—24. Näher ist die Versöhnung Rechtfertigung. Glaubend an Jesu Christi Heilsthat wird der Mensch gerecht. Gerecht ist der Mensch, welcher im Bundesverhältnisse der göttlichen Forderung Genüge geleistet hat, welcher vor Gott bestehen kann und eben somit Anspruch hat auf die Verheißung des ewigen Lebens. Die rechtliche Einigung mit Gott soll zur lebendigen werden, zum ewigen Leben, welches uns der im Glauben ergriffene Christus giebt. Das ewige Leben, zu welchem wir gerettet werden, kommt erst zur vollen Realität, wenn Christus unser Leben wird offenbar werden. Dann werden alle Gerettete eins sein in der vollendeten Gemeinschaft des Leibes und Geistes Christi. Ist hienieden die Rettung des Einzelnen das Wesen des Christenthums, so ist dort das Christenthum ganz Reich. Nach diesem Ziele heißt daher das Evangelium im N. T. die Botschaft des Reiches Gottes. Nach zwei Seiten verweist nun das Heilsleben des Einzelnen auf Erden an die Kirche, nach dem Grunde und dem Ziele. Nach dem Ziele: der Einzelne wird eben für die himmlische Kirche gerettet. Die himmlische Kirche ist die vollendete Gemeinschaft aller Gläubigen im heiligen Geiste unter Christo dem Haupte. Die vollendete Gemeinschaft ist das Ziel der werdenden, die triumphirende Kirche das Ziel der streitenden. Der heilige Geist, welcher den Einzelnen wiedergebiert zum Glauben, macht denselben als solchen zur Rebe am Weinstocke, zum Stein im Tempel Gottes, zum Gliede am Leibe Christi. Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen. Diese Gemeinschaft ist aber nicht ein aggregatartiges Nebeneinanderbestehen Solcher, welche dasselbe Lebensprincip ihrer Persönlichkeit haben. Die Gemeinschaft der Gläubigen ist ein Organismus. Die Kirche ist der Leib Christi. Ein Organismus setzt eine Lebenssubstanz voraus, deren Erzeugniß, Mittel, Ausdruck er ist. Die Lebenssubstanz der Kirche ist der heilige Geist (s. m. Lehre v. heil. Geiste S. 92. 149 ff.). Ein Leib und ein Geist ist die Kirche (Eph. 4, 3.). Näher ist also die Kirche die Gemein-

ist der Gläubigen im heiligen Geiste. Jede organische Gemeinschaft fordert einen leitenden Willen. Das Haupt der Kirche als des Leibes ist Christus. Das Haupt beherrscht den Leib, steht nicht über dem Leibe als eine von außen treibende Kraft, sondern ist ein Theil des Leibes. Die Kirche ist Fleisch von Christi Fleisch, Bein von Christi Bein. Davon haben wir zu Kap. 5, 25 ff. schon gesprochen (S. 140 ff.). Kirche ist also die Gemeinschaft aller Gläubigen im heiligen Geiste unter Christo ihrem Haupte. An die Kirche wird aber der Glaube des Einzelnen auch nach seinem Grunde gewiesen. Der Einzelne hat weder den Inhalt seines Glaubens, noch die Kraft des Glaubens aus sich. Den Inhalt des Glaubens hat er vom Worte Gottes. Wie sollen sie glauben von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Prediger? Wie sollen sie aber predigen wo sie nicht gesandt werden? (Röm. 10, 14. 15.). Der Glaube setzt das Wort voraus, das Wort Prediger, Prediger Solche, welche sie berufen. Der Glaube ist seinem Inhalt nach bedingt durch die Heilswirkung des heiligen Geistes, welcher das Wort, das er den Aposteln offenbarte, durch die Amtsworte, die er wirkt, in der Kirche verkündigen läßt. Die Kirche ist wesentlich Trägerin des apostolischen Wortes im Amte des Wortes. Aber wer das Wort kennt, steht deshalb noch nicht im Glauben. Niemand kann Jesum einen Herrn heißen ohne durch den heiligen Geist (1 Kor. 12, 3.). Wer da gläubet, daß Jesus der Christ, der ist von Gott geboren (1 Joh. 5, 1.). Die Kraft zu glauben ist bedingt durch die Wiedergeburt. Wiedergeboren wird der Mensch aus Wasser und Geist. Der heilige Geist wirkt den Glauben durch Wort und Taufe. Wort und Taufe aber kommen an den Menschen nur durch das Amt des Wortes und der Sakramente. Dieß Amt aber besteht nur in der Kirche. Die Kirche ist also durch Wort und Sakrament, deren Bewahrerin und Spenderin sie ist in ihrem Amte, Mutter des Glaubens. Der also, welcher glaubend gerecht ist vor Gott, hat in der Kirche den Grund und das Ziel seines Glaubens. Zwei Momente sind also zu unterscheiden im Begriffe der Kirche. Einmal ist die Kirche durch den in ihr waltenden heiligen Geist Mutter des Glaubens, dann ist sie im heiligen Geiste Einheit,

Gemeinſchaft der Glaubenden (ſ. m. Lehre vom heil. Geiſt S. 149 ff.). Dieſe beiden Momente ſind klar ausgeſprochen Eph. 4 11—13. Und er hat Etliche zu Apoſteln geſetzt, Etliche aber zu Propheten, Etliche zu Evangeliſten, Etliche zu Hirten und Lehrern, daß die Heiligen zugerichtet werden zum Werke des Amtes, dadurch der Leib Chriſt erbaut werde (zur Zurichtung der Heiligen, zum Werke des Amtes, zur Erbauung des Leibes Chriſti), bis daß wir Alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes (zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes) und ein vollkommener Mann werden, der da ſei in der Maße des vollkommenen Alters Chriſti (d. h. deſſen Wachsthum der Lebensfülle entſpricht, welche Chriſtus in ihn hineingewirkt hat). Heilig iſt die Kirche als Reich Chriſti im heiligen Geiſte; apoſtoliſch, weil ſie nicht nur erbaut iſt auf dem Grunde der Apoſtel und Propheten, ſondern auch durch die Predigt des apoſtoliſchen Wortes ſich immer von Neuem erbaut, alſo nach ihrem erſten Momente; eine, weil ſie ein Leib und ein Geiſt iſt, alſo nach ihrem zweiten Momente.

Nachdem uns aus dem, was wir als Mittelpunkt des Chriſtenthums erkannt haben, der Begriff der Kirche erwachſen iſt, haben wir die Bedeutung der Sakramente in der Kirche darzulegen. Das μυστήριον der griechiſchen, das sacramentum der lateiniſchen Kirche ſind Worte von ſehr weiter Bedeutung. Etymologie und kirchlichen Sprachgebrauch dieſer Worte zu entwickeln, kann nicht unſere Aufgabe ſein: wir haben nur den Begriff zu prüfen, welcher aus der kirchlichen Entwickelung in die Bekenntniſſe übergegangen iſt. Wenn keine Bibelſtelle vorhanden wäre, in welcher Taufe und Abendmahl zuſammengeſtellt wären, ſo kann dem kirchlichen Bewußtſein das Recht nicht abgeſprochen werden, die Schriftdata zu combiniren, welche ſich ihrer Natur nach fordern. Nun hat ſich uns im fünften Kapitel des erſten Buchs ergeben, daß 1 Kor. 10, 1 ff. 12, 13. Eph. 5, 29 ff. 1 Joh. 5, 6 ff. Taufe und Abendmahl zuſammengeſtellt ſind. Das Recht des kirchlichen Bewußtſeins, Beide unter einen Geſammtbegriff zuſammenzufaſſen, iſt evident. Was ſich auf den erſten Blick bietet, iſt, daß Taufe und Abendmahl äußere Formen ſind, altteſtament-

lichen Vorbildern entſprechend, welche neuteſtamentliche Güter nicht bloß darſtellen, ſondern auch mittheilen. Dieſe Formen ſind von Gott durch Chriſtum geordnet. Das Wort, welches ſie eingeſetzt hat, giebt ihnen auch die Kraft, das zu geben, was ſie bedeuten. Denen geben ſie ihren Inhalt zum Segen, welche mit gläubigen Herzen ihn empfangen. So entſteht uns denn ein Begriff, wie er im Weſentlichen zu allen Zeiten der Kirche iſt aufgeſtellt worden. *Sakramente ſind Zeichen des neuen Bundes, von Gott durch Chriſtum als Erfüllung altteſtamentlicher Bundeszeichen geordnet, welche die himmliſchen Güter des neuen Bundes, die ſie darſtellen, kraft des Wortes Chriſti wirklich mittheilen zum Segen derer, welche ſie im Glauben empfangen.* Das Reich der Formen iſt der alte Bund. Die altteſtamentlichen Formen ſind Sinnbilder (Symbole) und Vorbilder (Typen). Sie ſtellen das Bundesverhältniß Gottes dar und weiſen auf die Erfüllung deſſelben hin. Aber ſie ſtellen nicht bloß dar, ſondern geben auch, was ſie darſtellen. Das Wieweit iſt freilich ſchwierig abzugrenzen. Gewiß giebt es aber zwiſchen dem Zuviel unſerer älteren Theologen und dem Zuwenig der neueren eine geſunde Mitte. Beziehen ſich alle altteſtamentlichen Formen auf das Bundesverhältniß, ſo ſind nicht alle Bundeszeichen. Das *Bundeszeichen* iſt im Allgemeinen der objektive Ausdruck des Bundes zwiſchen Gott und Menſchen (S. 18.). Beim *Bundesſchluſſe* iſt das Bundeszeichen das Siegel der eingegangenen Gemeinſchaft, in welchem ſich das gegenſeitige Verhältniß ausprägt; für den *Bundesbeſtand* iſt das Bundeszeichen ein Zeugniß; für die *Bundeseinigung* des Einzelnen iſt das Bundeszeichen das Medium. Als Gott mit Abraham den Bund der Verheißung ſchloß, erklärte Abraham durch den *Akt* der Beſchneidung ſeine Acceptation, ſeinen Gehorſam, ſeine opfernde Hingabe (S. 51 f.), gab Gott im *Zeichen* der Beſchneidung ein Siegel der Verheißung; dieß Zeichen war für die Bundesfamilie ein ſtetes Zeugniß der göttlichen Verheißung, ein Ausdruck, daß ſie in Hingabe ihres fleiſchlichen Lebens der Verheißung Trägerin ſei; für den Einzelnen war die Beſchneidung der Weiheakt des Eintritts in die Bundesfamilie. Der aus Abraham's fleiſchlichem Samen Geborene wird an dem Theil, durch

welchen seine fleischliche Existenz vermittelt ist, beschnitten, dem Fleische nach geopfert, um als Kind der göttlichen Verheißung eintreten zu können in die himmlische Bestimmung der Bundesfamilie. Der Bund der Verheißung weist selbst an eine Erfüllung. Das Zeichen des alten Bundes ist eine Bürgschaft der Erfüllung desselben im neuen. Im alten Bunde ist das Verhältniß des Einzelnen zu Gott vermittelt durch das Reich. Als nun der Einzelne dahin gekommen war, das Unvermögen der Wege des alten Bundes, ihn vor Gott gerecht zu machen, zu erkennen, da löste Gott das Reich auf, um es in Christo zu erfüllen. Das Wesen des neuen Bundes ist, daß die Gemeinschaft des Einzelnen mit Gott durch Jesum Christum vermittelt ist. Christi Person, in welcher der unsichtbare Gott Erscheinung geworden ist, wo Gott und die Menschheit in Einem vereinet sind, ist selbst das große Bundeszeichen. Er, der Mittler zwischen Gott und Menschen, hat durch seinen Opfertod die Menschheit mit Gott versöhnt. Den neuen Bund, dessen Medium sein Blut ist, hat er selbst mit den Repräsentanten der zu rettenden Menschheit geschlossen, indem er bei der Einsetzung des Abendmahles ihnen das Blut des neuen Bundes zu genießen gab, wie Moses den Bund des Gesetzes durch das Blut eines Bundesopfers zwischen Gott und Volk schloß. Das Blut des neuen Bundes rettet nur die Glaubenden. Glauben kann nur, wer mit Christo gestorben ist, um mit Christo auferstehen zu können. Der Glaube ist die Frucht der Wiedergeburt. Und so setzte Christus die Taufe ein, das Sakrament der Wiedergeburt zum Glauben. Wie Christus sich Jünger bereitet hatte durch seine Berufung, durch sein Wort, durch die Taufe des heiligen Geistes am Tage der Pfingsten, so sollen die Jünger in alle Welt gehen, zu berufen die Völker durch die Predigt des Wortes, die da das Wort aufnehmen zu Jüngern zu machen (μαθητεύσατε: Matth. 28, 19.) durch die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, d. h. durch die Wiedergeburt zu gläubiger Aneignung des Vaters, Sohnes, heiligen Geistes und zum Bekenntnisse dieser Glaubensgemeinschaft. In der Einsetzung des Abendmahles sanktionirt Christus das Opfer, welches Gott und Menschheit versöhnt, die rettende Heilsthat; in der Einsetzung der Taufe den Glauben,

welcher dieſe Heilsthat zur Rettung, zur Verſöhnung ergreift. Das Blut iſt das Bundeszeichen des Opfertodes Chriſti, das Waſſer iſt das Bundeszeichen der Wiedergeburt aus dem Geiſte um Glauben. In Waſſer und Blut kommt Chriſtus (1 Joh. i, 6.). Waren die altteſtamentlichen Bundeszeichen Verheißungen eſſen, der da kommen ſollte, ſo ſind die neuteſtamentlichen Zeugniſſe des Gekommenen, in denen er noch immer kommt: Zeugniſſe des Fortbeſtandes ſeines Bundes. Endlich ſind ſie Zeichen und Medien der Aneignung des neuen Bundes vom Einzelnen. Im alten Bunde, in dem der Einzelne weſentlich Träger der Subſtanz des Reiches iſt, liegt der Nachdruck auf einer objektiven Bedeutung der Bundeszeichen, Zeugniſſe des geſchloſſenen und beſtehenden Bundes zu ſein; im neuen Bunde, welcher weſentlich Verſöhnung des Einzelnen mit Gott iſt, liegt der Nachdruck auf der ſubjektiven Aneignung. Die negative Seite der Beſchneidung, das Abthun des Fleiſches, iſt in der Taufe das Untertauchen, das Zeichen des Sterbens mit Chriſto; die poſitive Seite der Beſchneidung, Zeichen des Eintritts in die Rechte der Bundesfamilie zu ſein, iſt in der Taufe das Auftauchen, welches das Auferſtehen zum neuen Leben, das Anziehen Chriſti, den Eintritt in das Reich Chriſti bedeutet. Die negative Seite des Paſſah, die Erinnerung an die Noth in Egypten, iſt im Abendmahle das Gedächtniß des Todes Chriſti im gebrochenen Brote, im ausgegoſſenen Wein. Iſt im Paſſah die Erinnerung an die Noth verſchlungen in die Freude über die Rettung, welche Gott beim erſten Paſſahmahle an das Zeichen des Blutes an der Thür knüpfte, ſo ſollen wir im Abendmahle den ſühnenden Opfertod des Herrn verkünden, bis er kommt. Brot und Wein ſind Zeichen des Leibes und Blutes, das durch den Tod hindurchgegangen iſt. Wie nun der Genuß des Paſſahmahles in Gemeinſchaft ſetzte mit Gott als Opfergenuß, ſo iſt auch das Abendmahl poſitiv Mahl der Lebensgemeinſchaft mit Gott durch Chriſtum. In den Sakramenten giebt alſo Gott den Einzelnen Pfänder ſeiner Bundesgnade, bekennt ſich der Einzelne zur Bundesgemeinſchaft mit Gott. Sie würden aber unter ihren altteſtamentlichen Vorbildern, welche wirklich gaben, was ſie bedeuteten, ſtehen, wenn ſie nur Zeichen wären. Sie ſind in der

That Mittel der Gnade für den Einzelnen. Beide Sakramente fordern Glauben. Nur in verſchiedener Art. Der Glaube, welchen die Taufe fordert, iſt ein elementarer, nämlich die auf einem heilskräftigen Eindruck des Wortes ruhende Ueberzeugung von ſeiner Wahrheit, aus welcher die Sehnſucht erwächſt, das Heil zu ergreifen. So ſagt die älteſte Stelle, welche wir von Vätern über die Taufe haben (Just. apol. I. c. 61.): *Ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύσωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνοῦνται κ. τ. λ.* In dem alſo Glaubenden wirkt die Taufe die Wiedergeburt, deren Reſultat der heilbringende Glaube iſt. Erſt dieſer Glaube ſetzt in ein Bundesverhältniß mit Gott durch Chriſtum, macht zu Gliedern Chriſti. Davon unten ein Weiteres (Kap. III. 2.). Den durch die Taufe gewirkten Glauben ſetzt das Abendmahl voraus. Daß das Abendmahl nur Getauften zu ertheilen iſt, will die einſtimmige Praxis der Kirche. Und dieſe hat einen unabweisbaren Grund in dem Weſen beider Sakramente. Das Abendmahl iſt das verklärte Friedensopfer. Das Friedensopfer ſetzt die Verſöhnung mit Gott voraus. Verſöhnt mit Gott werden wir durch die Taufe, ſofern deren Frucht der Glaube iſt. Die Taufe bringt Vergebung der Sünden (Apoſtg. 2, 38.), wäſcht die Sünden ab (22, 16.). Die Nothwendigkeit, mit einem ſittlich gereinigten Herzen zum Mahle des Herrn zu kommen, haben wir aus 1 Kor. 11, 28 ff. ſchon entnommen. Erzeugt die Taufe das neue Leben, ſo nährt das Mahl des Herrn dieß Leben. So ſahen wir zu Joh. 6. (S. 122.). Das Abendmahl, in welchem wir den Leib Chriſti in uns aufnehmen, ſetzt uns in die innigſte Gemeinſchaft mit Chriſto. Daß aber dieſe Gemeinſchaft eine höhere Potenz der Gemeinſchaft des Glaubens iſt, ſomit den Glauben vorausſetzt, haben wir ebenfalls zu Joh. 6. ſchon bemerkt (S. 126.). Entſpricht, ſo fanden wir zu Eph. 5, 23 ff., die Taufe der Geburt, ſo das Abendmahl der ehelichen Gemeinſchaft. Die Taufe iſt alſo das Sakrament des Anfangs, das Abendmahl das Sakrament des Fortgangs und der Vollendung des chriſtlichen Lebens. Beide Sakramente ſetzen alſo den Glauben voraus. Die Taufe jenen elementaren Glauben, das Abendmahl den heilbringenden. Der Glaube iſt die Bedingung der Heilskraft der Sakra-

nte. Ohne den Willen getauft zu werden wirkt die Taufe
)t die Wiedergeburt. Wer da glaubet und getauft wird, wird
g. Wiefern dieß mit der Kindertaufe vereinbar iſt, davon un-
(Kap. III. 2.). Wer ohne Glauben das Abendmahl em-
ngt, genießt Leib und Blut Chriſti zum Gericht. Wenn aber
Heilskraft der Sakramente durch den Glauben bedingt iſt,
ſt damit nicht geſagt, daß der himmliſche Inhalt, das neu-
:amentliche Gut, deſſen Träger die Zeichen ſind, durch den
uben bedingt iſt. Empfängt ein Heuchler die Taufe, ſo tritt
ihn wohl der heilige Geiſt, aber nicht zum Leben, ſondern
i Tode. Solcher wird nicht ein Kind Gottes, nicht ein Glied
Leibes Chriſti. So Simon in der Apoſtelgeſchichte (8, 13.).
r ohne Glauben das heilige Abendmahl genießt, empfängt
› und Blut Chriſti, aber zum Gericht. Auf Verwechslung des
mliſchen Inhalts der Sakramente mit der Heilskraft derſelben
t der katholiſche Satz, daß die Sakramente ex opere operato
tfertigen.[1] Als Träger neuteſtamentlicher Güter für den gläu-
en Empfang ſind die Sakramente alſo Gnadenmittel. Als
he ſtehen ſie im Verhältniſſe zum Worte. Im Worte können
: drei Momente unterſcheiden: die Form (geſprochen, geſchrie-
), in welcher es an uns kommt; den Inhalt, nämlich die
edigt von Chriſto; die Kraft des Geiſtes, welche ihm ein-
hut. Die Form entſpricht den Zeichen der Sakramente, der
halt der materia coelestis derſelben, die Kraft der Heilskraft
ter. Das Wort iſt ein potenzielles Sakrament. Ohne gehört
haben (Form), kann man nicht wiſſen (Inhalt); ohne die dem
rte einwohnende Kraft des heiligen Geiſtes das Gewußte nicht
reifen. Ohne das Wort kein Glaube. Der Glaube nimmt
n Worte ſeinen Inhalt, von der Kraft des Wortes den ſittlichen

1. Dieſer Satz will ſagen, daß die Heilskraft des Sakramentes nicht durch Geſinnung des Empfängers, ſondern durch den bloßen Akt des Empfangs ngt iſt. Ohne Zweifel iſt die Polemik der Symbole dagegen nicht ohne ſeitigkeit, weil ihnen das opus operatum mit den guten Werken zuſammen-, was nicht in dem Ausdruck liegt, und das, worin die Kraft dieſes Satzes t, nämlich die Objektivität des himmliſchen Inhalts (wie wir unten ſehen den) noch nicht klar genug iſt. Die ſpäteren lutheriſchen Theologen ſind chter, ja Carpzov (isagoge in libros eccl. luth. symb. p. 410.) ſagt dezu: Non negamus, sacramenta ex opere operato operari (vgl. p. 407.). erdings hat Köllner (Symb. II. S. 363 ff.) das Recht des katholiſchen ges zu vindiciren geſucht.

Grund, auf dem er ruht. Aber der Glaube ist nicht bloß das Werk des Wortes. Das Wort ist wohl das erste Mittel der Wiedergeburt, nicht aber das alleinige, nicht das wesentliche. Das ist die Taufe. Erst der Wiedergeborene hat den heilskräftigen Glauben. Das Wort ist das elementare, grundlegende Gnadenmittel. Ohne das Wort kein Sakrament. Das Wort bringt in die Sakramente den himmlischen Inhalt. Aber die Sakramente sind mehr als Zeichen des Wortes. Die erweckende Kraft des Wortes ist das Vorzeichen der Wiedergeburt; die Mark und Bein durchdringende (Hebr. 4, 12.) das Vorzeichen des Abendmahles. Die Gnadenmittel zeichnen Jeden, an und in den sie treten. Das Wort ist dem, welchem es nicht ein Geruch des Lebens zum Leben ist, ein Geruch des Todes zum Tode (2 Kor. 2, 16.). Wer getauft ist, er mag lebendig oder todt sein, ist Glied des Leibes Christi. Wer das heilige Abendmahl empfangen hat, trägt den Leib Christi in sich. Der unzerstörbare Charakter, welchen die Gnadenmittel Jedem, an den sie treten, aufprägen, ist nicht der unzerstörbare Charakter der Gnade. Hierauf ruht die Warnung des Apostels 1 Kor. 10, 1 ff. Als Träger des Geistes und Leibes Christi sind die Sakramente Träger Christi selbst. Er kommt in Wasser und Blut (1 Joh. 5, 6.). Waren die alttestamentlichen Zeichen Vorbilder Christi, so sind die neutestamentlichen Bundeszeichen Nachbilder Christi, in denen er fortlebt, in denen Gegenwart wird, was Christus einst gelebt hat. Es sind also die Sakramente Zeichen und Mittel der Aneignung des neuen Bundes. Sind sie das für den Einzelnen, so folgt nicht, daß sie nicht im Dienste des Geistes stehen, welcher den Einzelnen zur Einheit der Kirche verbindet. Wie die Beschneidung zum Gliede der Bundesfamilie machte, so macht die Taufe zum Gliede am Leibe Christi (1 Kor. 12, 13.). Die Taufe ist, wie wir schon sahen, ein nothwendiges Moment in der Kirche, sofern sie nach ihrer ersten Seite Mutter des Glaubens ist. Das Abendmahl setzt nicht bloß den Einzelnen mit Christo, sondern die Einzelnen unter einander in Gemeinschaft (1 Kor. 10, 17., S. 136.), nährt die Kirche als Leib Christi (Eph. 5, 23 ff., S. 143.). Es ist ein nothwendiges Moment in der zweiten Seite der Kirche, nach der sie die Einheit aller Gläubigen ist.

Wir haben bis jetzt die Kirche betrachtet nach ihrer göttlichen Grundlage. Diese aber bedarf menschlicher Formen, um Existenz zu haben. Sehen wir auf das erste Moment der Kirche, die Heilswirkung des heiligen Geistes durch Wort und Sakrament. Wort und Sakrament bedürfen Menschen, die sie verwalten. Wo Menschen gesandt werden, das Heil zu bringen, müssen Sendende sein (Röm. 10, 15.). Das Amt, das die Versöhnung predigt, kann nicht sein ohne eine Gemeindeorganisation, eine Verfassung. Das Amt des Wortes fordert ein Bewußtsein dessen, was zum Heil noth ist, ein Bekenntniß. Das Amt der Sakramente fordert eine Ordnung der gemeinsamen Andacht, deren Grund und Spitze die Sakramente sind. Ohne diese Organisation in Bekenntniß, Kultus, Verfassung ist die Heilswirkung des heiligen Geistes nicht denkbar. Sehen wir auf das zweite Moment der Kirche, das Gemeinleben, welches der heilige Geist wirkt. Wie derselbe in jedem einzelnen Menschen ein neues Bewußtsein, ein neues sittliches Leben, ein Leben der Gemeinschaft mit Gott wirkt, so muß auch das Gemeinleben der Kirche Gestalt gewinnen in Bekenntniß, Verfassung und Kultus (Lehre v. heil. Geiste S. 89 ff. S. 150 ff.). So nur ist der Geist der Einheit eine reale, geformte, organisirte Existenz. Betrachtet man nun die Kirche nach ihrer göttlichen Grundlage, abgesehen von dieser menschlichen Organisation, so entsteht der Begriff der unsichtbaren Kirche, freilich in einem anderen Sinne als ihn die Reformatoren faßten. Weil aber eben die göttliche Grundlage der Kirche als Heilskraft vermittelt, als Einigungskraft realisirt ist durch die menschliche Organisation, so kann Niemand der unsichtbaren Kirche angehören, welcher nicht der sichtbaren angehört. Die unsichtbare Kirche ist eine Abstraktion. Nennen wir diese Organisation der Kirche menschlich, so ist damit nur der Unterschied von jener rein göttlichen Grundlage ausgedrückt, nicht aber gesagt, daß nicht in derselben göttliche Faktoren seien. Vom Bekenntnisse ist schon im vorigen Kapitel gesagt worden, daß ihm das Wort Gottes als Grund, der heilige Geist als erzeugende Kraft zukommen. Ebenso hat die Verfassung und der Kultus im Worte Gottes und im heiligen Geiste göttliche Elemente. In dem Menschlichen liegt das Moment der Bewegung,

der Entwickelung, somit die Möglichkeit der Geschichte. Es i das Ziel der kirchengeschichtlichen Bewegung, daß das Göttlich immer mehr menschliche Gestalt gewinne (Eph. 4, 11—13.).

2. Ueberblicken wir den Gang des kirchlichen Lebens bi auf die Reformation.

Mit einer Siegeskraft, welche sich nur aus der Göttlichkeit de Sache, den Zeichen der Zeit, den göttlichen Kräften der Heils boten erklären läßt, verbreitet sich das Evangelium in der vor konstantinischen Zeit. Im Allgemeinen sind die Grenze des römischen Reiches auch die Grenzen der Kirche. Wie kei Zeitalter der Nachzeit trägt dieses den Charakter der schöpferisc neumachenden Kraft des Christenthums. Opfernden, mächtige Glaubens, feuriger Liebe, sehnsüchtigen Aufsehens auf die Wieder kunft des Herrn, strengen Abthuns aller Abzeichen des Wandels nach Väterweise, in einer steten Stimmung des Kampfes und Auf bruchs, voll unerlöschlicher Gebetsflammen, wunderbarer Gaben und Gnaden ist die Gemeinde Christi. Je feindlicher die Welt, desto inniger die Gemeinschaft; je nichtiger Alles außer der Kirche, desto heiliger Alles in der Kirche. Und so scheidet denn dieß Zeitalter nicht zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche. Die sichtbare Kirche ist heilig, apostolisch, katholisch, eine. Der Kirche gönnt das römische Reich nicht das Recht zu sein. Die Kirche aber beweist es nicht nur in ihren Apologeten, sondern noch viel mehr in ihren Blutzeugen. Justinus der Apologet ist auch Justinus der Märtyrer. Dieser Todeskampf mit dem römischen Reiche giebt diesem ganzen Zeitraum den Charakter: der Zeit raum der Blutzeugen. So wenig Raum die Kirche auf Erden hat, so wenig sie in der Gegenwart sucht: ihre Lebensformen ent wickeln sich aus der inneren Fülle kräftig. Die Verfassung gewinnt in dem Episkopate, welcher sich im zweiten Jahrhundert allenthalben zeigt, eine sichere Grundlage. Die Bischöfe sehen sich als Nachfolger der Apostel an. Im letzten Theil des zweiten Jahrhunderts bildet sich auch das Synodalwesen. Auf den Syn oden erschienen nur Bischöfe. Sah man in den Synoden Repri sentationen der Christenheit (repraesentatio nominis christiani), so erwuchs organisch die Anschauung, daß die Einheit der Kirche auf der Einheit des Episkopates ruhe, deren Durchführung in

Schrift und That Lebensaufgabe des Cyprianus war. Durch das Synodalwesen hoben sich die Bischöfe der Provinzialhauptstädte (Metropoliten), welche als solche die Vorsitzenden der Provinzialsynoden waren. Aus den Metropolitanbischöfen traten die Bischöfe von Antiochien, Alexandria, Rom hervor. Diese Spitzen aber drängten einer letzten Spitze zu, wofür sich der angebliche Stuhl Petri bot, Rom. So war die Einheit der Kirche in Verfassung organisirt. Auch der Kultus bildete sich ziemlich gleichmäßig durch. Wie die Verfassung, ist er aus dem Synagogalwesen hervorgegangen. Gesang und Gebet, Vorlesung und Auslegung der Schrift, Opfer sind die drei Grundbestandtheile des alttestamentlichen Sabbathsdienstes. Im Synagogendienste trat an die Stelle der Weissagung, welche typisch im Opfer lag, die Weissagung der Propheten. In diese drei Theile gliederte sich auch der christliche Kultus. Wie der Gesang in der ersten Zeit an den Psalmen eine Grundlage hatte, so war das alte Testament das Wort der Erbauung. Später traten an die Stelle des Gesetzes die Episteln, an die Stelle der Propheten die Evangelien. Erbauliche Auslegungen (Homilien) schlossen sich daran. Der Höhenpunkt des Kultus, nur den Gläubigen zugänglich, war die Abendmahlsfeier, das Opfer des neuen Bundes. Die Liebesmahle verschwanden. Geistlich, fern von Formen, frei war der Gottesdienst der ersten Zeit. Man erkannte klar, daß, wenn im alten Bunde die Gemeinde die Weihe von den Formen nahm, im neuen die Formen ihre Weihe vom Geiste der Gemeinde empfangen (Iren. adv. haer. IV. 18, 3.). Je mehr aber das Gemeindeleben sich entwickelt, desto mehr konsolidiren sich auch die Kultusformen. Aus den Wochenfesten bilden sich die Jahresfeste im Anschlusse an die alttestamentlichen Feste. Im dritten Jahrhundert zeigen sich christliche Tempel. Geregelter wird der Gang des Gottesdienstes. Christliche Gesänge zur Feier des Logos entstanden; in Symbolen prägte sich das christliche Bewußtsein aus. Diesem Zeitalter der Blutzeugen waren die Gräber, besonders die der Blutzeugen, theure Stätten. Und nach ihrer eigenen Gestalt mochte sich die Kirche das Bild Christi nicht anders denken denn als das des Leidenden sonder Gestalt und Schöne. Was endlich das Bekenntniß und die Lehre anbetrifft, so sehen wir allent-

halben das Streben, ſich das Weſen des Chriſtenthums als die Erfüllung der Geiſteswege zu denken, auf denen man zu Chriſto gekommen war. Das Weſen des Chriſtenthums ſehen Alle in Chriſto. Die Ebioniten, Nazaräer, die Männer der (pſeudo-) klementiniſchen Richtung geſtalten ſich Chriſtus und ſein Werk nach jüdiſchen Grundbegriffen. In der Gnoſis und im Manichäismus verſetzt ſich eine orientaliſche Grundanſchauung mit dem Chriſtenthum. Im Montanismus durchkreuzen ſich phrygiſches Feuer, die überreizte Stimmung der Märtyrerzeit, wunderbare Gaben. Alle dieſe Bildungen weist die Kirche als häretiſch von ſich. In ihr bilden ſich zwei Grundanſchauungen über das Weſen des Chriſtenthums aus: die griechiſche und die abendländiſche. Jene, repräſentirt in den Apologeten und der alexandriniſchen Schule, ſieht im Chriſtenthum die Offenbarung der Wahrheit in dem inkarnirten Logos. Dieſe erkennt im Chriſtenthum ein neues ſittliches Leben, welches von Chriſto ausgeht in ſeiner Kirche. Irenäus faßt als die Aufgabe der kirchlichen Wiſſenſchaft die Entwickelung der Heilsökonomie Gottes. Tertullianus iſt der Repräſentant des neuen Lebens. Cyprianus lehrt die Organiſation der Einheit der Kirche.

Mit Konſtantin beginnt eine neue Epoche der Kirche: der Bund der Kirche mit dem römiſchen Reiche. Die Lebensformen der Kirche waren ſo weit ausgebaut, daß ſie Staatskirche werden konnte. Die Verfaſſung war wie angelegt für einen ſolchen Bund. Welche Kräfte floſſen in ihm der Kirche zu! Ohnmächtig ſank das Heidenthum unter den Edikten der Imperatoren zuſammen. Und die Reſtauration des Julianus iſt der beſte Beweis, daß die Imperatoren nur beſchleunigten, was ohne ſie erfolgt wäre. Alle Bürger des römiſchen Reiches wurden nun Glieder der Kirche. Mächtiger Grundbeſitz, bürgerliche Ehren, Privilegien, Einfluß auf Recht und Sitte wurden der Kirche. Sie benutzte nun die reichen Mittel, welche ihr aufgeſchloſſen wurden, um ihre Lebensformen mehr und mehr auszubauen. Das Bekenntniß ward auf den großen Kirchenverſammlungen weiter entwickelt im Gegenſatze zu häretiſchen Lehrbildungen. Auf den Kirchenverſammlungen zu Nicäa und Konſtantinopel wird das trinitariſche Verhältniß des Logos beſtimmt im Gegenſatze

zum Arianismus. Die Säule dieſer Lehre iſt der Alexandriner Athanaſius. Seit dem 5. Jahrhundert wird die griechiſche Kirche von der Frage nach dem Verhältniſſe der beiden Naturen in Chriſto bewegt. Zwei Grundanſchauungen, die alexandriniſche, welche ihrem ſpekulativen Charakter gemäß die Einheit betont, die ſyriſche, welche nach ihrem verſtändig praktiſchen Charakter den Unterſchied hervorhebt, reiben ſich ab bis in's 7. Jahrhundert. Warf ſich im erſten Zeitraum der Lehrtrieb auf die Weſensbeſtimmung des Chriſtenthums, ſo jetzt auf die Ausbildung einzelner Lehren. Aber dieſe Lehren ſind eben aus dem Mittelpunkte des Chriſtenthums genommen. Der griechiſche Geiſt findet in dieſer dialektiſchen Entwickelung des Dogma's von der Menſchwerdung des Logos, das ihn von Anfang an vor Allem angezogen hatte, ein reiches Feld für ſeine Kräfte. Dieſen dialektiſchen Trieb finden wir nicht im Abendlande, aber auch nicht dieſe Zerriſſenheit, dieſe Parteileidenſchaft, dieſe krankhafte Beweglichkeit, dieſes Spiel mit Begriffen. Der Lehrkampf, welcher ſich hier entſpinnt, hat, ganz dem Geiſte der abendländiſchen Kirche gemäß, den ſittlichen Charakter des Chriſtenthums zum Gegenſtande. Auguſtinus erkennt als den letzten Quell aller Wahrheit die Auktorität der kirchlichen Tradition, als den Weſensinhalt des Chriſtenthums das von Chriſto ausgehende, Alles in Allem wirkende Leben der Gnade. Die praktiſchen Ergebniſſe dieſer Lehrkämpfe zog Rom, wo ſich die traditionelle Feſtigkeit und der orthodoxe Takt der abendländiſchen Kirche koncentrirte. Hatte Athanaſius, hatte Cyrillus am römiſchen Stuhle eine Schutzmacht ihrer Sache gefunden, ſo wurde zu Chalcedon unter dem Vorſitze römiſcher Legaten nach Leo's des Großen Grundſätzen entſchieden. Leo berief ſich auf die Inſpiration des Apoſtelfürſten. Und in der That ſetzte ſich bald die Meinung feſt, daß, wo Roms Biſchöfe ſtünden, die Wahrheit wäre. Während ſich die Patriarchen des Morgenlandes in dieſen Lehrkämpfen gegenſeitig herabbrachten, ging Rom aus ihnen mit unangefochtenem Primate hervor. Die Kultusentwickelung entſprach ganz dem Siegesbewußtſein, mit welchem ſich die Kirche in der Gegenwart einbürgerte. Erſchien dem vorigen Zeitraum die Geſtalt Chriſti leidend, ſo jetzt als das Urbild der Schönheit. Wie Konſtantin

für die Verfassung, so ist Konstantin's Mutter für den Kultus dieses Zeitraums höchst bezeichnend. Sie ging umher im heiligen Lande, um sich auf den Stätten der Geburt, des Todes, der Himmelfahrt Christi zu erbauen. Im heiligen Lande, dieser großen Reliquie, ward ihr das, was Christus einst gelebt hatte, Gegenwart, das Himmlische Anschauung. Diesen Zug hat die Kultusentwickelung dieser Zeit: sie will das Vergangene, das Zukünftige, das Himmlische zur Anschauung der Gegenwart bringen. Und nicht bloß Christus, auch die in ihm entschlafenen Heiligen sollten nahe sein. Gegenwärtig waren ihre Gebeine. Auf den Gräbern betete man, baute man Kirchen, fühlte man höhere Kräfte, wußte man selbst die Geister der Entschlafenen nahe. Hatte man einst die lebendigen Zeugen Christi für befugt gehalten, Gefallenen durch ihre Fürsprache zur Aufnahme in die Kirche zu verhelfen: sollten die Märtyrer am Throne des Lammes nicht ein besonderes Recht der Fürsprache haben? Sollten die Todten, für die man so gern betete, nicht auch für die Lebenden beten können? So rangen sich denn aus den Gräbern der Märtyrer die Geister derselben hervor als Hilfsmächte im Leben. Und worin Hilfsmächte als in dem, was im Leben ihre Kraft gewesen war? An die Spitze der Heiligen trat Maria, die Gottesgebärerin, deren Verehrung bald der Anbetung nahe genug kam. So finden wir denn, daß das so summarisch in die Kirche aufgelöste Heidenthum am heiligen Lande, an Bildern und Reliquien, an den Heiligen wiederauflebte. Hielt man auch nicht alle Kultusformen für gottgeordnet, so schrieb man doch bald genug ihnen als solchen eine Kraft der Heiligung zu. Die Geister des Schönen aus der alten Zeit erstanden wieder in den Tempeln der Christen. Die Basiliken sind nicht bloß Stätten der Andacht, sondern auch Stätten der Kunst, wenn schon der Kunst im Dienste der Andacht. Sie sind Reflexe der Kirche in ihrer organischen Gliederung, ihrem Streben nach Oben, ihrem Streben nach der Zukunft Christi. Die poetische Kraft der heiligen Hymnen ist doch wesentlich eine antike. In den Predigten fand die alte Rhetorik wieder ein Feld. Und in den Altären, den Kreuzen, den Lichtern, den herrlichen Gewandungen der Priester, den in's Einzelne schön geordneten Formen der Anbetung, vor Allem im Abendmahlsopfer:

welch magiſche Kraft für den nach Außen gewandten Geiſt der Kirche jener Zeit. Wir ſehen alſo im Ganzen, wie die Kirche, welche im erſten Zeitraum über die Gegenwart ungeduldig hinausſieht nach des Herrn Zukunft, jetzt Boden in der Gegenwart faßt, eng verbunden mit dem Staate. Sie benutzt die letzten Kräfte der alten Welt, um mit ihnen ihre Lebensformen auszubauen. Sie bildet ihre Dogmen aus mit Hilfe der alten Wiſſenſchaft, ſie organiſirt ihre Verfaſſung mit altrömiſchem Rechtsgeiſt, ſie geſtaltet ihren Kultus nach antiken Kunſtmotiven. Aber ſie nimmt von der alten Welt, ohne ihr zu geben. Sie giebt der alten Welt nichts, weil ſie in ihr nur Welt ſieht. Die Mönchsanſchauung beherrſcht dieß Zeitalter. Anderſeits freilich muß auch geſagt werden, daß das Mönchsthum durch dieß Zeitalter iſt bedingt worden. Es war das öffentliche Leben doch noch zu tief vom Heidenthum durchdrungen, der Auflöſung zu nahe. Bald genug erfolgte ſie durch die germaniſchen Völker. Der römiſche Stuhl war es, der die Zukunft dieſer Völker ahnend den oſtrömiſchen Kaiſerthron aufgab, um hier ſich eine Schutzmacht zu ſuchen. Gregor der Große, der römiſche Biſchof, in dem der Rechtsgeiſt des alten Roms ſo charakteriſtiſch ausgeprägt iſt, der Repräſentant eines praktiſchen Auguſtinismus in einer ſchon barbariſch werdenden Zeit, der, was ſein Geiſtesverwandter Cyprianus der Verfaſſung geworden war, dem Kultus ward, überſah im Geiſte dieſe große Kombination zwiſchen dem römiſchen Stuhl und den deutſchen Völkern. Und ſo erkennen wir in ihm mit Recht den Mann des Uebergangs aus der alten Kirche in die mittelalterliche.

Das Verhältniß des römiſchen Stuhls zu den germaniſchen Völkern iſt das Grundverhältniß des **Mittelalters der Kirche**. Bis auf Gregor VII. ſtehen beide Mächte ſich gegenſeitig fördernd zu einander. Mit Gregor VII. beginnt der Kampf zwiſchen ihnen, welcher den Höhenpunkt des Mittelalters bildet. Mit dem 14. Jahrhundert bereitet ſich eine neue Weltlage vor, welche in der Reformation zur Reife kommt.

In dieſem Zeitraum bietet die griechiſche Kirche den traurigen Anblick eines mehr und mehr verkommenden Lebens, in

welchem das Große klein, das Kleine groß genommen wird. Die große Frage nach dem Verhältniſſe beider Naturen verſandet im 7. Jahrhundert in den monotheletiſchen Streitigkeiten. Ueber ein Jahrhundert hebt dann die Bilderfrage Staat und Kirche aus den Angeln. Hatte damals in Johannes von Damaskus die Kirche noch die Kraft, ihre Lehrergebniſſe ſpekulativ zuſammenzufaſſen, ſo wußte Photius im 9. Jahrhundert aus dem großen Geiſtesgaſtmahle der Väterzeit nur die Brocken zu ſammeln. Was für ein Chriſtenthum bot die griechiſche Kirche den Bulgaren. Himmel und Hölle werden von dem kleinſten Lehrunterſchiede abhängig gemacht. Und ſo zerriß denn die griechiſche Kirche wie ein Kind das Band der Gemeinſchaft mit der abendländiſchen. Sie wußte nicht, daß ſie ſich ſelbſt den Quell des Lebens abgrub. Wie des welthiſtoriſchen, ſo des kirchlichen Lebens Heerd iſt das Abendland. Immer iſt die Kirche dem Zuge der Weltgeſchichte nachgegangen. In dem ſicheren Lebenstakte, der ihm immer eigen geweſen iſt, ſchloß ſich der römiſche Stuhl den deutſchen Völkern an. Gingen auch nicht alle Heilsboten von Rom aus, für Rom arbeiteten alle. Alle Kirchen auf germaniſchem Boden wurden dem römiſchen Stuhle unterthan. Das Verhältniß zu den deutſchen Völkern ſchloß ſich ab, als der Papſt Leo Karl den Großen zum römiſchen Kaiſer krönte, ſo daß nun alle kirchliche Gewalt und alle weltliche in zwei verbundene Spitzen auslief. Der Papſt nahm vom Kaiſer Schutz und Land: der Kaiſer verfeſtigte nicht nur ſeine illegitime fränkiſche Krone, ſondern übernahm auch aus geweihter Hand eine Oberhoheit über alle germaniſchen Völker, einen Namen von unberechenbarer Zukunft. Auf das Innigſte verſchlang ſich nun die kirchliche Organiſation mit der deutſchen Lehensmonarchie. Land und Leute, ſtändiſche Rechte, politiſcher Einfluß ward der Kirche. Auf den Reichstagen wurden weltliche und geiſtliche Angelegenheiten entſchieden. Aber auch die deutſchen Völker erbaten von der Kirche nicht bloß für ihre ewigen, ſondern auch für ihre volksthümlichen Intereſſen. Die Kirche war der Ausgangspunkt alles geiſtigen Lebens. Sie brachte nicht blos Schulen, ſondern auch Künſte. Sie nahm die unmündigen, ungebändigten Völker in ſittliche Zucht. Sie beſchwor mit dem Worte des Frie-

dens den wilden Kampfesgeiſt. Sie bot der verfolgten Unſchuld hre Freiſtätten. Der deutſchen Völker innerſte Kraft liegt n Gemüthe. Dieſem tief perſönlichen Bewußtſein mußte ein laube zuſagen, welcher zuerſt nach der Seelen Seligkeit zu achten lehrt. Das deutſche Gemüth hat ein unbefriedigt Streben : die Ferne. Dem war ein Glaube befreundet, welcher nach em Ewigen trachten lehrte. In ſeinem Streben in die Ferne t das deutſche Gemüth eine Liebe zum Geheimniß, zum Wun-r. Welch eine Welt für dieſen Zug that das Chriſtenthum auf. ie lieb wurden dem deutſchen Volke die Feſte, mitten in dunk-r Zeit die lichten Weihnachten, Oſtern das Frühlingsfeſt (Oſtara), e maibekränzten Pfingſten mit ihren Hochgezeiten. An dem reitbaren Engel Michael erfreute ſich das kampfluſtige Volk, Se-aſtian erinnerte an Thor, mit St. Georg verſchwiſterte ſich Sieg-ied. Der germaniſchen Frauenliebe ſagte der Mariendienſt zu. ter den Klängen der Glocken ließen ſie gern die alten trauten Naturgeiſter in die Ferne ziehen. Die Kirche ging auf das Volks-häumliche ein. Sie nahm die Gottesgerichte auf, ſie bequemte ich in den Sendgerichten an das deutſche Rechtsverfahren an, ie ließ nicht nur den Teufel mit den Gebilden der deutſchen Götterſage ausſtatten, ſondern gönnte auch der alten Elfenwelt als Hausgeiſter fortzuleben. Ja die Sage erzählt, daß ein Prie-ſter einem Waſſergeiſte verkünden ließ, daß auch ſein Erlöſer lebe. Kurz Kirche und Staat griffen ſich gegenſeitig fördernd in einan-der. Der römiſche Stuhl aber ſtrebte weiter. Die Dekre-talen ſtellten alle ſeine Anſprüche als rechtsbeſtändig dar. Auf Grund eines ſtarken Epiſkopates, mit Durchbrechung des Metro-politanates, welcher auf deutſchem Boden überhaupt nicht recht gedeihen wollte, koncentriren ſie alle Kirchengewalt in Rom. Nicht nur unabhängig iſt die geiſtliche Gewalt von der Laienmacht, ondern ſie richtet auch dieſelbe. Papſt Nikolaus führte gegen en Metropoliten Hinkmar und gegen den ſchwachen Ludwig ieſe Grundſätze durch. Sein Nachfolger freilich beweist, daß nur n kräftiger Hand dieſe Grundſätze zu behaupten waren. Die Sprache über das Verhältniß des Papſtes zum Kaiſer wird bei der neuen Krönung kühner. Die Päpſte ſahen die Kaiſerkrone ald als eine päpſtliche Gnadengabe an. Die Thatſache, daß ſie

ihr Land von Pipin und Karl empfangen, ſollte Konſtantin's Schenkung verdecken. So tief wurzelte das Anſehen des römiſchen Stuhls in den Herzen der Völker, daß ſelbſt die Greuel der Pornokratie es nicht erſchüttern konnten. Zu Sutri machte der kräftige Franke Heinrich III. dem Unweſen ein Ende, indem er drei Päpſte abſetzte. Seitdem tritt ein Umſchwung ein. Der römiſche Stuhl reſtaurirt ſich. Reform war dringend nöthig. Fürchterlich war der Verfall. Mit geiſtiger Barbarei die geſunkene Sittlichkeit. Das Reformſtreben nun der Päpſte ſchloß zugleich ein poſitives Ziel ein. Das Abthun des Konkubinates, der Simonie ſollte die Kirche unabhängig machen vom Staate. Dieſer Gedanke lag klar in der Seele des Mannes, der alle dieſe Päpſte leitete, Hildebrand's. Und die Zeit der Minderjährigkeit König Heinrich's war günſtig. Nicht nur ward die Papſtwahl den Händen des Kaiſers entriſſen und dem Kardinalskollegium zugeeignet, ſondern dem römiſchen Stuhle auch eine Schutzmacht erworben in den Normannen, die doch zugleich ihre Macht vom Papſte zu Lehen trugen: ein Verhältniß, welches den Päpſten wohl vorſchwebte bei ihren nachherigen Anſchauungen über Kirche und Staat. Hildebrand beſtieg endlich ſelbſt den päpſtlichen Stuhl als Gregor VII. Mit ihm beginnt eine neue Epoche des Mittelalters.

Gregor's VII. Plan war, die Kirche mit dem ganzen Umkreis weltlicher Kräfte und Rechte, welche ihr großentheils durch den Staat geworden waren, aus dem Staate herauszuheben, zu einer nicht nur ſich aus ſich, ſondern auch den Staat beherrſchenden Macht zu geſtalten. Dahin zielte die Durchführung des Coelibates, der die Bande zerriß, welche den Prieſter an die Welt knüpften; die Abſtellung der Simonie, deren Grund doch eben das beſtehende Wahlrecht des Staates war; dahin der Anſpruch der Inveſtitur, dem gemäß die Belehnung der Biſchöfe mit weltlicher Macht zu einem Acceſſit der kirchlichen Wahl werden ſollte. Gregor's Kraft lag in der Entſchiedenheit ſeiner Ueberzeugung, in ſeiner ſtaatsmänniſchen Weisheit, ſeinem ſittlichen Nachdruck gegenüber einem charakterloſen Kaiſer. Aber er überſchritt die Grenzen ſeiner Sache, als er die Funktionen unwürdiger Kleriker für null und nichtig erklärte, das Volk zum Wächter des Klerus

ſetzte, den widerſtrebenden Geiſt der Lehensuntergebenen in Schutz nahm, die Völker vom Eide der Treue löste. In ſeinem Geiste, aber nicht in ſeiner Kraft führten ſeine nächſten Nachfolger den Inveſtiturſtreit fort. Wenn Gregor VII. durch ſeine Perſon das päpſtliche Amt ſo hoch gehoben hatte, ſo konnte bei Paſchalis II. das Amt ſich nur dadurch behaupten, daß es die Perſon preisgab. Rächend ſtieg aus der Gruft des gebannten Heinrich IV. in ſeinem Sohne, den der römiſche Stuhl einſt zum Abfall gegen einen Vater aufgeregt hatte, der Familiengeiſt auf gegen Rom. Kalixt IV. mußte im Wormſer Konkordate dem Weſen nach Heinrich V. nachgeben. Aber der Geiſt der Zeit war für Rom. Rom war es, welches dem ritterlichen Geiſte der Zeit ein Ziel für kirchlich romantiſche Thaten anwies im heiligen Grabe. Auch das war ein Gedanke Gregor's VII. geweſen. Faſt zweihundert Jahre ſetzte das Abendland ſeine edelſten Kräfte an den Beſitz des heiligen Grabes. Der ritterliche Geiſt, von Haus aus zum Schutze der Kirche berufen, fand hier eine Welt voll Kämpfe, Abentheuer, Wunder; der kirchliche Geiſt nach der mit dem magiſchen Glanze einer himmliſchen Vergangenheit umhüllten großen Reliquie des Oſtens eine verdienſtliche Wallfahrt. Rom erndtete aber nicht bloß von dem, was die Ritter erſtritten, ſondern auch von dem, was ſie verließen. Sein war die ganze Bewegung. Indeß ging in dieſe Bewegung doch nicht der Rittergeiſt auf. Rom kämpft in dieſer Zeit einen verzweifelten Kampf mit dem ritterlichen Kaiſerhauſe der Hohenſtaufen. Das Großartige dieſes Kampfes liegt in der Größe ſowohl der kämpfenden Perſönlichkeiten, als der Principien, für die gekämpft ward. Rom ſtreitet für den Gedanken einer Alles beherrſchenden Kirche, von welcher die Staatsmacht nur ein Lehen iſt; die Hohenſtaufen aber für eine auf ritterlicher Grundlage ruhende Kaiſermacht, die ſich als ſolche vor Gott berechtigt weiß. Rom ſteht verbunden mit dem kirchlichen Geiſte des Zeitalters, mit der widerſtrebenden Vaſallenmacht, mit der aufkeimenden Städtefreiheit. Die Hohenſtaufen aber ſtehen umgeben mit der Lehenstreue der Völker, mit dem weltlichen Ritterthum, mit den aufſtrebenden Kräften freier weltlicher Bildung. Rom iſt welfiſch, die Hohenſtaufen ghibelliniſch. Ihren Höhepunkt erreicht die Hierarchie in

Innocenz III. Vom weltlichen Geſichtspunkte aus läßt ſich in einer Zeit, wo die germaniſch chriſtlichen Völker von keiner die Wechſelverhältniſſe der Völker regelnden Geſammtmacht zuſammengehalten wurden, Vieles für den Gedanken ſagen, welcher Innocenz III. vorſchwebte, daß Rom der göttliche Gerichtshof ſei, vor dem die Verhältniſſe der Völker entſchieden werden. Um aber nicht von Dem zu reden, deſſen Stelle der Papſt zu vertreten meinte: thatſächlich ſteht dieſer Papſt wie das Alles zermalmend Schickſal unter den Völkern ſeiner Zeit. Die Untreue der Va ſallen, in Italien die Städtefreiheit, in England die abſolut Königsmacht, die Habgier der Fürſten, die Dolchſtiche des Wit telsbachers: Alles wird zu Springfedern hierarchiſcher Operationen gemacht. Schon damals zeigte ſich, wenn auch noch ſchwach, der Proteſt der Völker, namentlich in England und Deutſchland (Walther von der Vogelweide). In der Entwickelung des Hohenſtaufengeſchlechtes ſehen wir den Uebergang von dem eiſernen Ritterthume deutſcher Art zu dem romantiſch beweglichen italieniſcher Art, wie wir es bei Friedrich II. finden, noch mehr bei ſeinem natürlichen Sohne Manfred. So unbegründet die groben Anſchuldigungen des römiſchen Stuhls gegen Friedrich II. waren, ſo unverkennbar iſt, daß die ghibelliniſche Richtung ein rationaliſtiſches Element in ſich trug, das bei Friedrich II. ſich geltend machte. Rom ſiegte in dieſem Kampfe. De letzte Hohenſtaufe, in dem jenes romantiſche Element bereits ohn Boden daſteht, geht blutig unter. Die Zeit dieſes Kampfes auch die Blüthenzeit der Scholaſtik, des Kultus, des kir lich mittelalterlichen Lebens überhaupt. Von der S laſtik haben wir ſchon im vorigen Kapitel gehandelt. Von tus und Leben haben wir in den Domen des Mittelalters die großartigſten Zeugen. Sie ſind das treuſte Bild der in Durchdringung des germaniſchen und des kirchlichen Geiſtes. eigenthümliche germaniſche Motiv des Spitzbogens, das all men beherrſcht, iſt Sinnbild der Dreieinigkeit. Das in ermeßliche Strebende eignet dem germaniſchen Charakter, das chriſtliche Strecken nach Oben vorſtellt. Das geheim Dunkel unter dem Säulenwalde iſt dem das Geheimniſ den germaniſchen Herzen, das einſt ja auch in Waldnacht

e dem christlichen, das aus der lichten Welt in die Räume des
ieren Lebens flüchtet, gleich befreundet. Die Vergangenheit der
rche ist vertreten in den Gestalten der Apostel, Väter, Heiligen,
lleicht auch in den Krypten. Die Eintheilung in Chor und
rche entspricht der hierarchischen Gliederung. Nach der Stätte
s Meßopfers, dem Hochaltar, wird das Auge hingewiesen. Die
rstengräber, Fahnen, Schwerter beweisen, daß die Welt im
ienste des Reiches Gottes steht. Die ganze Natur erscheint als
i Reflex des christlichen Gemüthes. Wie das Naturlicht gebro-
n wird durch die gemalten Fenster, so sind auch die Gestalten
s Naturlebens durchbrochen: vom Gemüthe erst geopfert, ehe sie
en. Himmel und Erde, Meer und Inseln, Bäume und Thiere
d Symbole des christlichen Glaubens und Lebens.

Hoch hatte der romantische Schwung des mittelalterlichen Le-
ns den römischen Stuhl gehoben. Am Ende des 13. Jahr-
nderts war indeß von der reflektirenden Klugheit desselben auch
iniges in die Völker übergegangen. Man fing an die Gründe
r und gegen die Kreuzzüge zu erwägen. Und als man so weit
ar, konnte die Entscheidung nicht zweifelhaft sein. Die Erfolg-
sigkeit der Kreuzzüge erschien als ein Gottesgericht. Enttäuscht,
i verzweifelt und lästernd, kehrten Viele in's Abendland zurück.
ort saßen die am besten, welche im treuen Anbau ihrer näch-
en Verhältnisse Christo gedient hatten. Der römische Stuhl,
elcher die Städtefreiheit begünstigt hatte, hatte selbst diesen bür-
erlichen Sinn genährt. Das französische Königthum, durch
ie Kreuzzüge von lästigen Vasallen befreit, im Bunde mit dem
ürgerthum erstarkt, durch die Oriflamme geheiligt, durch die
chwäche Deutschlands gehoben, fühlte sich mächtig. Rom hatte
s ebenfalls so gewollt. Während des 14. Jahrhunderts steht
ankreich in einer hegemonischen Stellung da. Dieß erstarkte
anzösische Königthum hatte aber ghibellinische Anschauungen über
irche und Staat, und Boden genug, sie geltend zu machen.
onifacius VIII. stellte in dieser reflektirenden Zeit Theorien
f, wie sie andere Päpste in anderen Zeiten nicht gewagt hat-
n. Aber er vernahm auch von dem König von Frankreich Ant-
rten, wie sie der römische Stuhl noch nicht gehört hatte. In
ser Unverschämtheit der Theorien fuhren seine Nachfolger fort,

als sie bereits den Schutz der französischen Königsmacht gesucht hatten. Die Päpste verlegten Anfangs des 14. Jahrhunderts ihren Sitz nach Frankreich, um Satelliten des Königs von Frankreich zu werden. Offenbar stand ihr Kampf gegen das deutsche Kaiserthum im Dienste der arglistigen Politik Frankreichs. Aus Deutschland erscholten immer freiere Stimmen gegen die römische Kirche. Durch die Kurfürsten ward die Kaiserwahl von Rom unabhängig gemacht. Man muß der Wahrheit gemäß dem deutschen Volke in jener Zeit nachrühmen: es bewies in seinem Urtheile über Papst und Kaiser, daß es besser war als Papst und Kaiser. Der ghibellinische Geist prägt sich in der Sage aus, Friedrich II. werde vom Oelberge aus seinen Zug durch's Abendland halten, die Pfaffen zu richten. Diesem ghibellinischen Zug sehen wir allenthalben. Während in den früheren Jahrhunderten das Moment der Volksthümlichkeit zurückgetreten war w den den Völkern gemeinsamen Lebensmächten, namentlich d Rittergeiste und dem kirchlichen Leben, wie denn die Kreuz das Resultat eines solchen über die Sonderinteressen der V hinausgreifenden allgemein germanisch kirchlichen Zuges sind, wir jetzt, aus der großen nach Osten drängenden Strömu Kreuzzüge niedergeschlagen, die Nationalitäten dem Ausbr nationalen Verhältnisse nachgehen. Je tüchtiger nun die ben erscheint, desto greller kontrastirte das Verderbniß d schen Stuhles und des Klerus. Wahrhaft scheußlich Bilder, welche uns edle Zeitgenossen (Petrarka, Nikol Klamengis u. A.) davon zeichnen. Zu dem Protest mündig werdenden Volksgeister kommt der der theo Wissenschaft, wie sie in den Universitäten vertret theologische Wissenschaft, ihrem Inhalte nach der Form nach dem weltlichen Leben angehörig, schien terin zu sein in dem Gegensatze der weltlichen M verderbte Kirche und ihren ebenso liederlichen al Klerus. Endlich hatte sich im 14. Jahrhundert in dem verweltlichten Leben, der verknöcherten Sch äußerlichten Kirche in verschiedenen Formen die gemacht. Eine spekulative Mystik vertritt Mei die deutsche Theologie, eine romantische S

Ruisbroek, eine praktiſch gemüthliche der Kreis der Brüder des gemeinſamen Lebens, eine evangeliſch ethiſche Tauler, eine vorwiegend reformatoriſche Johann von Gerſon. Dieſe drei Mächte ſind es nun, von denen Anfang des 15. Jahrhunderts die Reformbeſtrebung geleitet wird. Das Papſtthum, von drei Päpſten beanſprucht, legte auch dem, welcher den inneren Schaden nicht ſah, die Nothwendigkeit der Reform nahe. Als einzig möglicher Weg bot ſich der alte allgemeiner Kirchenverſammlungen. Beinahe durch die erſte Hälfte des 15. Jahrhunderts ward zu Piſa, Koſtnitz, Baſel dieſer Weg verſucht. In Johann von Gerſon, welcher zu Koſtnitz den Vorſitz hatte, waren das Nationalintereſſe, die Wiſſenſchaft, die Myſtik zugleich vertreten. Aber ſelbſt dieſen Andrang wußte Rom zu beſchwören. Lag der Kraftpunkt dieſer Koncilien in dem Nationalgeiſte, ſo wußte Rom nach dem alterprobten Herrſcherſatze: divide et imperabis, den Nationalgeiſt bei dem Momente ſeiner Zwieſpältigkeit zu faſſen. Es ſetzte ſich mit den einzelnen Nationalitäten in Konkordaten auseinander, von denen es hoffen durfte, daß ſie bald genug fallen würden, um im Ganzen als Sieger aus dem Kampfe zu gehen. Und hierüber dürfen wir uns nicht wundern. Das Verderben lag tiefer, als daß es auf dieſem mechaniſchen Wege hätte geheilt werden können. Konnte doch ſelbſt ein Johann von Gerſon, der doctor christianissimus, über Huß das Anathema ſprechen. Man meinte durch Verfaſſungsänderungen dem Schaden beikommen zu können. Wären ſie durchgegangen: nicht die Kirche, ſondern die Staaten würden geerndtet haben. Die Konceſſionen, welche es Frankreich und Deutſchland gemacht hatte, entwand Rom ihnen bald genug. Der Meiſter ſolch ſchlauer Operationen, Aeneas Sylvius, beſtieg ſelbſt den römiſchen Stuhl. Sein Regiment macht recht klar, daß dieſe Staatsklugheit unvermögend war, den Rom einmal entfremdeten Geiſt der Völker wieder zu gewinnen. Alle hierarchiſchen Entwürfe zerrannen ihm unter den Händen. Er iſt der päpſtliche Don Quixote dieſer Zeit. Ein neues Lebenselement bildete ſich damals, das bald genug ein Zeuge gegen die mittelalterliche Kirche ward, die klaſſiſche Bildung. Die klaſſiſchen Studien, einſetzend in jenen bürgerlich reflektirenden Geiſt, der ſich den rein menſchlichen

als ſie bereits den Schutz der fra[illegible]oen mit der praktiſchen hatten. Die Päpſte verlegten [illegible] getragen von der allgemeiihren Sitz nach Frankreich, [illegible] durch die geflohenen Griereich zu werden. Offenba[illegible] aus eine Stellung gegen die Kaiſerthum im Dienſte [illegible], wie die Scholaſtiker Ariſto-Deutſchland erſchol[illegible] die Barbarei dieſer Art zu philoKirche. Durch die [illegible] zu vorurtheilsfreier kritiſcher Beunabhängig gemo[illegible] mittelalterliche Kirche nach allen Seiten zu ſchen Volke in [illegible] das Studium der Urſprachen der theile über [illegible] Reuchlin dem alten Teſtament ward, ward Kaiſer. D[illegible] Von allen Seiten öffneten ſich dem ſtrebFriedri[illegible] Zeit Thüren zu neuen Welten. Den Entland [illegible] im Oſten und Weſten im 15. Jahrhundert ſehen [illegible] das alte Syſtem ſtürzenden Himmelsentdeckundas [illegible] Kopernikus. Eine wunderbare Kunſtwelt erblühte in de[illegible] Die Schätze der Klöſter, die neuen Gedanken brachte F[illegible] die Buchdruckerkunſt raſch in tauſend Hände. Während alſo das ganze Leben der Völker ſich Rom entfremdet hatte, der ganze Boden mit einem neuen Leben ſchwanger ging, da zeigten die Päpſte zu Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts ſich nicht nur als bloße italieniſche Fürſten, bedacht ihre Familien zu heben, in alle Reibungen der italieniſchen Fürſten und Völker verſchlungen, perfid in allen Beziehungen, welche ſie eingingen, Repräſentanten der macchiavelliſtiſchen Politik, ſondern boten auch das Schauſpiel einer wahrhaft grauenvollen Unſittlichkeit, eine Meiſterſchaft, in der natürlich der Klerus ſie nicht allein ließ.

Blicken wir noch einmal zurück auf die ganze Entwickelung. Der Fall der Kirche war nicht von heute und geſtern. Seine Anfänge reichen noch über die konſtantiniſche Zeit hinaus. Wohl ſprechen die Väter die Rechtfertigung aus dem Glauben aus, aber wir wüßten, den Schüler des Paulus, Klemens, ausgenommen, keinen zu nennen, bei dem ſie im Mittelpunkte ſtände. Bei den griechiſchen Vätern wird von Anfang an im Glauben das Moment des Wiſſens fälſchlich hervorgehoben, die Schwere der Sünde nicht erkannt, die Werke pelagianiſch betont. In der abendländiſchen Kirche tritt zwar der ſittliche Ernſt des Chriſtenthums mehr hervor, wird der Glaube reiner gefaßt, die Heilskraft des Chri-

·s mehr in den Vordergrund geſtellt; aber die Kirche wird
viel zu tief in das Heilsleben des Einzelnen hinein-
allgemein iſt in der alten Kirche die Meinung, daß
nur die Sünden vor der Geburt vergeben werden.
Sünden nach der Taufe bietet die Praxis und bald
auch die Theorie die Pönitenzen. Es macht alſo den
chen nicht allein der Glaube gerecht, ſondern auch die Werke.
yprianus iſt auch hier ganz Vorgänger der ſpäteren katholi-
en Theorie. Tritt nun der Mittelpunkt des Chriſtenthums ſo
h zurück, ſo wird durch die ganze Entwickelung die Kirche zum
eſen des Chriſtenthums gemacht. Von nicht geringem Einfluſſe
hier der Geiſt der alten Welt geweſen, nach dem der Einzelne
r Träger der Subſtanz des Volkes iſt. In der Kirche fand
n das untergegangene Volksthum wieder. Man übertrug ſehr
h die Prädikate, welche der Kirche nach ihrem göttlichen Lebens-
inde zukommen, der ganzen erſcheinenden Kirche, alſo auch der
ganiſation jenes göttlichen Lebensgrundes. Man ſuchte die
nheit in der Verfaſſung; man nannte nicht bloß das Wort,
ıdern auch das Amt apoſtoliſch; für allein ſeligmachend ward
Zugehörigkeit zur Kirche geachtet; heilig ward das objektive
ſtitut der Kirche in allen ſeinen Lebensformen genannt. Darin
o, daß ſubjektiv durch Neutraliſation der Rechtfertigung aus
n Glauben die Stellung des Einzelnen zur Kirche verrückt, die
ıttime Zugehörigkeit zur Kirche als allein ſeligmachend angeſehen,
Kirche alſo zum Weſen des Chriſtenthums gemacht ward,
jektiv in der Kirche die menſchliche Seite zur göttlichen geſchla-
n ward, liegt der Grund der ganzen Verderbung. Man kann
der letzteren Seite ein judaiſtiſches und ein paganiſches
ement unterſcheiden. Das judaiſtiſche liegt darin, daß die
nze Entwickelung der Organiſation der Kirche in Lehre, Ver-
ſung, Kultus als göttliches, heilsbedingendes Geſetz hingeſtellt
ırd; das paganiſche darin, daß Menſchliches zu Göttlichem
macht ward. Schon im 4. Jahrhundert proteſtirt Jovinia-
us gegen die judaiſtiſche Werkgerechtigkeit, Vigilantius gegen
e paganiſchen Kultuselemente. Im 9. Jahrhundert eifert Klau-
us von Turin auf Grund der auguſtiniſchen Lehre von
r Alles in Allem wirkenden Gnade gegen die judaiſtiſchen und

paganiſchen Verirrungen ſeiner Zeit. Im 12. Jahrhundert wollen die Waldenſer den verunreinigten Strom auf die apoſtoliſche Quelle zurückleiten. Der Proteſt Wikliffe's im 14. Jahrhundert ſtützt ſich auf das Rom gegenüber ſich fühlende Nationalbewußtſein. Er ſtellt der hierarchiſchen Tradition die Schrift gegenüber, dem hierarchiſchen Gebäude die unſichtbare Gemeinſchaft der Prädeſtinirten, den hierarchiſchen Lehrbildungen die ſcharfen Sätze ſeines ſcholaſtiſch geübten Verſtandes. Bei Huß und den Seinen waltet auf Grund der auguſtiniſchen Gnadenlehre die ſittliche Indignation über den heidniſchen Verfall der Kirche vor. Auch dieſer Proteſt hat eine Stütze im böhmiſchen Nationalgeiſte. Die Form, in welcher er ſich geltend macht, hat etwas vom Geiſte des alten Bundes. Am Ende des 15. Jahrhunderts erhebt ſich aus dem Kreiſe des verweltlichten italieniſchen Lebens eine Prophetenſtimme gegen den Greuel der Verwüſtung, die Savonarola's. Wie die des Huß, erſtickte ſie Rom mit Feuer. Milder laſſen ſich in Deutſchland und den Niederlanden reformatoriſche Männer (Johann Weſſel, Johann von Weſel, Pupper u. ſ. w.) vernehmen.

In Auguſtinus hatten ſich zwei Elemente geeint, die ohne Zweifel nicht verſöhnt waren: ein kirchliches und ein ſubjektives. Das Mittelalter hatte ſich an das kirchliche gehalten. Dieſe reformatoriſchen Stimmen aber kehren das ſubjektive gegen die Kirche ihrer Zeit. Ein Auguſtiner ſollte nun erndten, was ſie geſäet hatten, als die Zeit erfüllet war.

3. Die deutſche Reformation ruht bis auf den Tag von Worms allein, ſeitdem weſentlich auf Luther. Seine Abſtammung aus einer thüringer Bauernfamilie mit dem dem deutſchen Bauer eigenthümlichen Rechtsſinn war bedeutend für das, was ihm der Mittelpunkt ſeines Glaubens und Lebens werden ſollte, die Rechtsſtellung des Menſchen zu Gott, und für den Kraftboden, auf den er ihn pflanzen ſollte, das Volksherz. Er ſchöpfte aus dem Zauberbrunnen, aus dem von jeher alle wahrhaft großen Geiſter getrunken haben, aus dem Volksgeiſte. Seine ſchöne Entwickelung mußte den Ernſt, zu dem ihn ſein ſtrenger Vater erzogen hatte, nur nähren. In Erfurt ward er in die Gelehrſamkeit des Mittelalters eingeweiht. Da weckte ein

nedes Ereigniß die alten Schrecken vor dem Weltrichter. Er
ußte ſich Gott, der ihn ganz forderte, nicht anders zu geben
s auf dem mittelalterlichen Wege des Mönchthums. Er rang
ie wenig Mönche ſeiner Zeit nach Heiligung. Auguſtiner, ſah
ſich an den großen Kirchenlehrer gewieſen, welcher der ganzen
ittelalterlichen Kirche als Leitſtern vorgeſchwebt hatte, Auguſti-
is. Ganz las er ihn und oft. Wie jene reformatoriſchen Män-
r ging er nicht in die kirchliche, ſondern in die ſubjektive Seite
s Auguſtinismus ein. Aber er fand nicht Friede. Er fühlte
ne tiefe Schuld in ſich. Vergebens ſagte ihm ſein Beichtvater,
ß ſeine Sünden nicht der Rede werth ſeien. Er ſah nicht nach
rer perſönlichen Erſcheinungsform die Sünde an, ſondern nach
rer ſubſtanziellen Wurzel; er trennte nicht ſeine Schuld von der
ines Geſchlechtes. Kann ich der Einzelne, auf dem der Fluch
s ganzen Geſchlechtes ruht, beſtehen vor dem Heiligen? Wer
ebt mir Gewißheit, daß ich, dieſer Einzelne, vor Gott leben kann?
) fragte er. Die mittelalterliche Kirche hatte alle Punkte des
ebens mit Sühnmitteln bedeckt. Mit dem fleißigen Gebrauch
erſelben, überhaupt mit der legitimen Gliedſchaft der Kirche be-
higte ſich der Einzelne. Dieſer Einzelne aber wollte unmittel-
ar göttliche Gewißheit, daß er zu Gnaden angenommen ſei. So
ief perſönlich fragte der mittelalterliche Chriſt nicht. Endlich
rkannte er, daß das Verdienſt Chriſti, im Glauben ergriffen, den
inzelnen gerecht macht. Das war von nun an der Fels, auf
em er ſtand. Eine durch Erziehung, Erfahrung, ſchwere Kämpfe,
ie Zuchtmittel der mittelalterlichen Kirche gedämpfte Natur, dachte
r nicht daran, dieſen Mittelpunkt ſeines Glaubens und Lebens
eformatoriſch nach außen zu wenden. Kniend auf den Stufen
er heiligen Treppe in Rom ſagte er: Der Gerechte wird ſeines
Glaubens leben. Indeß traten an ihn Lebenselemente heran, die
ihrer inneren Natur nach ihn der mittelalterlichen Kirche entfrem-
deten. Als Profeſſor der Theologie an der neugeſtifteten Univer-
ſität Wittenberg ergriff ihn jener freiere Geiſt der Wiſſenſchaft,
wie ihn vor einem Jahrhundert Gerſon repräſentirt hatte. Daß
Ariſtoteles mehr und mehr in Abnahme kam, Paulus und Augu-
ſtinus in Anſehn, war ſeine Freude. Der tiefe und evangeliſche
Geiſt der Myſtik erſchloß ſich ihm in der deutſchen Theologie

und Tauler. Er ſtand ihm in Staupitz zur Seite. Der Kampf der Humaniſten gegen die kölner Obſkuranten weckte auch in ihm freiere Gedanken. Die Mächte alſo, die im Ausgang des Mittelalters nach Reform hingedrängt hatten, trieben auch ihn vorwärts, aber nicht weiter, als der gottgelegte Grund ſeines Glaubens zuließ. Dem waren jene nur dienſtbar. Und von dieſem Heilsgrunde aus begann auch ſein Kampf. Er, der im Glauben an Chriſtum allein das Heil gefunden, ward empört über den frechen Handel mit Sündenerlaß, welchen damals Rom durch Albrecht von Mainz aus offenkundigen Gründen trieb. Und ſo trat er zunächſt gegen den Mißbrauch des Ablaßweſens auf in 95 Streitſätzen, die freilich einen Geiſt athmeten, der noch mehr zu ſagen hatte. Dieſe Sätze fielen auf einen zu feuerhaltigen Boden, um nicht zu zünden. Die, welche das Feuer löſchen wollten, machten es nur noch größer. Luther hatte im Kampfe nur perſönlich und ſachlich zu gewinnen. Das mußte auch der vornehme Repräſentant der Scholaſtik, welcher den jungen deutſchen Doktor in Augsburg zurechtweiſen ſollte, erfahren. Rom fand den im 15. Jahrhundert erprobten Weg ſchlauer Unterhandlung gerathener. Und es glückte. Miltitz gewann Luther das Verſprechen ab, den Handel verbluten zu laſſen. Nachträglich fand man nun, daß man dieſe Sache hätte mit theologiſchem Glanze niederſchlagen ſollen. Eck, ein vielgewandter theologiſcher Gladiator, hielt ſich für berufen dazu. Um indeß den Schein zu meiden, eine nur ſo eben beigelegte Sache wieder aufgeſtört zu haben, wandte er ſich an Luther's Kollegen, Karlſtadt, mit der Aufforderung zu einer Disputation. In der Vorbereitung auf dieſe gewann Luther die Ueberzeugung, daß der römiſche Stuhl nicht auf dem Felſe Petri, ſondern auf Sand ruhe. In der Disputation trieb ihn Eck zu dem Satze, daß das koſtnitzer Koncil in Huß die Wahrheit verdammt habe. Dieſer Satz war nur zu behaupten, wenn die ganze kirchliche Entwickelung unter den Geſichtspunkt des Menſchlichen geſtellt ward. Mit dieſem Reſultate ging Luther von Leipzig. Während Eck in Rom den Bann auswirkte, ſicherten Friedrich der Weiſe, die Univerſität Wittenberg, die humaniſtiſche Jugend, edle Repräſentanten des freien Ritterthums dem Manne deutſcher Gemüthstiefe und deutſcher Kraft den Boden

in seinem Vaterlande. In der mächtigen Schrift An den Adel deutscher Nation gab er der Obrigkeit den hierarchischen Verfassungsbau preis; in der Schrift über die babylonische Gefangenschaft der Kirche beleuchtete er mit der Fackel des Wortes Gottes den mittelalterlichen Kultus. Der römischen Bulle gegenüber verbrannte er die Bücher des kanonischen Rechtes. Und für all diese negativen Resultate stand er persönlich zu Worms vor Kaiser und Reich ein, gestützt auf das Wort Gottes.

Ausgegangen von dem tiefinnersten Sehnen nach Recht vor Gott, welches der heilige Geist durch die Zuchtmittel des mittelalterlichen Lebens in ihm erweckt hatte, hatte Luther den Frieden gefunden in dem Worte der Rechtfertigung aus dem Glauben, welches auch in der mittelalterlichen Kirche noch erhalten war, um auf dem alleinigen Grunde dieses Wortes das Gericht über Alles, was im Laufe der Jahrhunderte Menschliches und Irriges war darauf erbaut worden, einem nach der Zucht des Mittelalters zur evangelischen Mündigkeit gelangten Volke anheimzustellen. Zeit war es nun für ihn und seine Sache, daß seine Person zurücktrat. In der Einsamkeit der Wartburg mußte sein ritterliches Selbstgefühl, sein ungestümer Thatendrang, sein zerstörender Eliaseifer verkühlen. In Deutschland aber mußte sich unabhängig von dieser mächtigen Persönlichkeit die Sache durch ihre innere Kraft durchsetzen. Es war hohe Zeit, daß der zerstörende Gang seit der Leipziger Disputation sich in einen erbauenden umsetzte. Stehen wir noch einen Augenblick still bei Luther's Persönlichkeit. Man hat wohl von der Reformation gefordert, sie müsse das göttliche Recht ihrer Sache durch Wundergaben ausweisen können. Ihre Wundergaben sind die außerordentlichen Gaben und Gnaden dieses Mannes. Ihm war vor Allem die Gabe des Glaubens verliehen. Nicht Berge konnte er versetzen, aber die ganze mittelalterliche Kirche hat er bis in die untersten Tiefen erschüttert. Es war eine höhere Nothwendigkeit, daß das Wesen der deutschen Reformation, welches in der Rechtsstellung des Einzelnen zu Gott liegt, in einem Einzelnen zu seiner vollen Erscheinung kam. In diesem subjektiven Lebensgrunde erschloß sich auch der subjektive Geist des deutschen Volkes zu seiner Wahrheit. In Keinem hat sich je das subjektive Heilsleben mit der

ſubjektiven Gemüthstiefe der deutſchen Art ſo innig verſchwiſtert. Aus dem Volke hervorgegangen, wußte er auch des Volkes Sprache zu reden wie Keiner. In einer Zeit, wo die Sprache noch im Werden war, waltete er in ihr ſchöpferiſch, wie der Genius der Sprache. Seine Rede iſt ſo kraftvoll, ſo kühn, ſo anſchaulich, ſo bilderreich, ſo gemüthvoll, ſo volkswitzig, ſo reißend, daß ihr Niemand widerſtehen konnte. In dieſer innigen Durchdringung des chriſtlichen und des volksthümlichen Elementes ſteht er einzig in der Kirche da. Und dieſe volksthümliche Kraft war nicht nur für die volksthümliche Miſſion ſeiner Sache ſo höchſt bedeutend, ſondern auch für ſeiner Sache Weſen. Die Reformation löste den Mönchsbann, welcher auf allen rein menſchlichen Verhältniſſen lag. Eine unklare gebundene Stellung zu ihnen geht durch die ganze alte Kirche. „Auf den edelſten Erzeugniſſen chriſtlichen Geiſtes in der nachkonſtantiniſchen Zeit ruht ein unerquicklicher Kloſterhauch. Sie laſſen jene Schlichtheit und Naturwahrheit, jene Gemüthstiefe und jene Lebenstreue, welche der lautere chriſtliche Wandel in die von Gott angewieſenen Verhältniſſe bringt, vermiſſen“ (Lehre v. heil. Geiſte S. 176.). Er war ein voller Menſch. Er ſtand im häuslichen Kreiſe ein herzlicher, treuer, ſchlichter Gatte, ein liebevoller Vater, ein heiterer Gaſtfreund, ein Patriarch, der den Seinen predigt. Er baute wohl ſelbſt den Garten, verſtand ein Handwerk, griff im Hauſweſen ſelbſt mit zu. Im Kreiſe ſeiner Freunde war er ſo eingehend, ſo wahrhaft geiſtreich, ſo erbaulich, daß der alte Matheſius noch oben dieſe ſchöne Tafelrunde wiederzufinden hofft. Er wußte von allen Verhältniſſen des Lebens zu reden. Er hatte ein Auge für das Stillleben der Natur, das ihm nach deutſcher Art ein Gleichniß ſeiner Gemüthswelt war. Zu Koburg ſah er in den Raben ein Bild des augsburger Reichstages, in dem ſäulenlos feſten Himmel ein Bild des Glaubens, der ohne irdiſche Stütze das Himmliſche feſthält. Das Schöne ſuchte er, auch hierin ganz Deutſcher, in der Darſtellung des Gemüthslebens in Muſik und Lied. In ſeinem Charakter tritt mannhafte Thatkraft hervor. Von unverwüſtlicher Plerophorie war er im Handeln. Er befreite ſich von dem Schmerze, der einen Melanchthon verzehrte, durch rückſichtsloſes Handeln. Die Schattenſeite dieſer Kraft iſt nie-

ose Derbheit und Leidenschaftlichkeit. Vom Bauer und Bettel-
behielt er für sein Leben etwas. Aber bei solchen Aus-
gen versöhnt die großartige Geradheit, die Fürsten und
nen das gleiche Maß bietet, die humoristische Gemüth-
, die ihn nie verläßt. In seinem Alter vergleicht ihn der
hüchterte Melanchthon wohl mit einem Philoktet und
us. Seinem ganzen Wesen liegt ein mächtiges Natur-
zu Grunde, eine Erbschaft des Mittelalters. In solch
tigem Naturzuge handelte er, fern von der korrosiven Re-
der neueren Zeit. Doch hatte er wohl das Bewußtsein,
uf seine Person eine große Sache gelegt sei. Er hielt sich
n edles Blut; er sah sich in der Reihe der großen Kirchen-
er nannte sich in seinem Testamente einen Mann, im Him-
auf Erden und in der Hölle wohlbekannt. Was seine
kräfte betrifft, so übertreffen ihn im Einzelnen Einzelne
Zeitgenossen, im Ganzen Keiner. Keiner ist ihm zu ver-
n an urschöpferischer Kraft. Er war mit einem Worte ganz
Mann seiner Sache, die Inkarnation der Kirche seines
ns.

eit der Wartburgszeit fängt die Reformation an, sich
ich zu organisiren, bis sie zu Augsburg sich als eine
t im Bekenntnisse vor Kaiser und Reich ausweist. Einen
n Grund zu dieser positiven Entwickelung konnte Luther nicht
als in der unübertrefflichen Bibelübersetzung, welche er
artburg begann. Wie das verdeutschte Bibelwort laufen
, durfte nicht seine Sorge sein. Die Presse übernahm Boten-
; der Boden war geebnet und bestellt. Aber Luther's
ß durfte dem Worte nicht fehlen. Wie lange hatte er die
in den Händen gehabt, ehe er den ewigen Kernpunkt der
herausgefunden hatte durch die erleuchtende Gnade des
n Geistes. Solcher Vermittelung durch das Bekenntniß
te das Wort. Dieß Bekenntniß aber mußte auch wissen-
lich gerechtfertigt werden. Das übernahm Melanchthon
en Hypotyposen. Sie gründen den Lehrbau des Christen-
auf die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben
em Römerbriefe. Paulus apostolus διδασκαλίας evangelium
ge, peccatum cum gratia contulit, potissimum in epistola

ad Romanus, quam ego puto universae scripturae velut indicem quendam esse καὶ κάνονα (ed. Augusti p. 70.). Universam scripturam in eo esse, ut doceat misericordiae opus esse justificationem (p. 115. Vergl. 118. 149 u. a.). Dieß Zeugniß aber bedurfte noch der Durchbildung, der Läuterung, der Abgrenzung gegen falſche Konſequenzen, um reif zu ſein zum Zeugniſſe der Kirche. Die Mächte, welche im Mittelalter die Reformation angebahnt hatten, in Luther's Perſon ſo wunderſam vertreten, trugen nun auch die Sache des Evangeliums. Aber die Gunſt der Zeit iſt immer eine zweideutige Gabe. Nach menſchlicher Art konnte es nicht anders kommen, als daß die Myſtik, die humaniſtiſche Bildung, der Nationalgeiſt, die ſich vom Evangelium angezogen fanden, das Evangelium nach ihrem Sinne ſich zurechtlegten, wie wir am Anfang der chriſtlichen Kirche den Keim der gewaltigſten Häreſien in demſelben autonomen Verfahren vorchriſtlicher Richtungen finden. Luther hatte aber nicht bloß Kraft gegen Rom, ſondern auch gegen die falſchen Geiſter, die ſich an ſeine eigene Sache drängten. Der mittelalterlichen Kirche gegenüber iſt Luther's Princip ein ſubjektives. Jetzt trat nun im Namen der neuen Lehre eine myſtiſche Richtung auf, welche in dem perſönlichen Leben nicht nur den Mittelpunkt des Chriſtenthums ſah, ſondern auch den Quell deſſelben. Ohne Vermittlung von Wort und Sakrament offenbare Gott im heiligen Geiſte dem Einzelnen die Wahrheit. Das Ziel der myſtiſchen Vereinigung mit Gott, das ſie anſtrebten, nahm allen Formen kirchlichen Gemeinlebens die Bedeutung. Dieſe Schwarmgeiſter meinten eigentlich die Kirche überhaupt, als ſie die Formen der mittelalterlichen zerſchlugen. Ihnen gegenüber ſtellte Luther die Kirchlichkeit ſeiner Lehre in's Licht. Der rechtfertigende Glaube kann nicht entſtehen und beſtehen ohne die Gnadenmittel. Er fordert eine geordnete kirchliche Gemeinſchaft. Das Wort, welches des Glaubens Grund und Kraft iſt, muß ſich durch ſeine innere Kraft durchſetzen. Mit den Schwarmgeiſtern vereinigte ſich der Geiſt der Revolution in den Bauern unter dem Titel des freimachenden Evangeliums. Ein Erasmus fand hier die Folgen des Auftretens Luther's gegen die kirchlichen Auktoritäten, ſeiner ſtürmiſchen Sprache, des Hereinziehens des Volkes in dieſe

ſchwierige Sache. Luther fand manche Forderung der Bauern billig, verdammte aber unbedingt die revolutionäre Art ſie durchzuſetzen. Aus dem, was er damals geſprochen hat, mögen die ſich belehren, welche die Revolution für die Fortſetzung des Proteſtantismus halten. Repräſentant der humaniſtiſchen Bildung war damals Erasmus. Seinem hellen, witzigen Verſtande bot die mittelalterliche Kirche einen reichen Stoff zu lucianiſchen Darſtellungen. Das war das Einzige, was er that gegen das Verderben. Denen, welche irre geworden waren an dem Verfall der Kirche, bot er das neue Teſtament, die Schriften der Väter, welche er herausgab und erläuterte. Der Kern ſeiner poſitiven Anſicht war ein ſtark humaniſirter Bibelglaube. Selbſt wenn dieſer ſichhaltig geweſen wäre gegen Rom und kräftig zu einer Reform der Kirche, was er doch nicht war: Erasmus hatte, wie einſt Berengar, nicht Glaubenskraft, nicht Opfer- und Zeugengeiſt, nicht Volksthümlichkeit zum Reformator. In der erſten Zeit urtheilt er über Luther's Sache wie ein wenig orientirter vornehmer Gönner. Ihr beizutreten war er ſchon zu bequem, in zu vielen Verbindungen mit ihren Gegnern. Während er den Reformatoren die Wucht ſeiner Gunſt in vorſichtigen Ausdrücken in Anſchlag zu bringen wußte, bemerkte er den Gegnern, daß er ſchweigend jenen am meiſten ſchade. Solch eine Stellung war Luther unerträglich. Er ſuchte durch ſchneidende Aeußerungen Erasmus zur Entſcheidung zu drängen. Endlich ergriff Erasmus das Wort gegen Luther. Er wählte eine verwundbare Stelle der Reformatoren, die auguſtiniſche Lehre von der durch die Sünde gänzlich verlorenen Freiheit, gemäß ſeiner klaſſiſchen Anſicht von der Hoheit der menſchlichen Natur, ſeiner praktiſchen Weltanſicht. Luther's Antwort hatte die Siegeskraft der Feſtigkeit, Freudigkeit, Konſequenz für ſich. Endlich kam der Reformation eine kirchliche Richtung entgegen, die ganz auf demſelben Boden zu ſtehen ſchien, die Schweizerreformation. Ulrich Zwingli, ein Mann von hellem, durch klaſſiſche Bildung frei und weit gemachtem Verſtande und volksthümlicher Herzlichkeit, durch ernſte Erfahrungen innerlich, durch den Eindruck des tief in ſeine Stellung hineinragenden Aberglaubens äußerlich an Jeſum Chriſtum, den alleinigen Mittler zwiſchen Gott und Menſchen,

gewiesen, begann das Werk der Reformation in Zürich unter ähnlicher Veranlassung wie Luther. Die Volksstimmung war für ihn, der Rath übernahm die Durchführung. Wie in Zürich setzte sich nun auch in anderen Schweizerstädten die Reformation durch: Reformatoren traten auf, ein Kampf entstand, der Rath entschied. So bildete sich denn ein ganzer Kreis von Reformatoren, unter denen Zwingli der Zeit, der Persönlichkeit, der Bedeutung nach der erste war. Allen war die Schrift alleinige Norm der Wahrheit, Christus der alleinige Mittler zwischen Gott und Menschen. Beide Reformationen mußten nothwendig eine Stellung zu einander einnehmen. Dieß fiel aber in eine Zeit, wo Luther durch schwere Erfahrungen war geübt worden, die Geister zu prüfen. Im Kampfe mit den Schwarmgeistern hatte sich ihm der Blick geschärft für die objektive Bedeutung der Sakramente. Da trat ihm nun eine Abendmahlslehre entgegen, die in den Elementen bloße Zeichen des Leibes und Blutes Christi sah, allein belebt durch den Glauben. Er trat nicht zuerst gegen sie auf, aber er konnte und mußte dem Gegensatze, welchen er gefunden hatte unter den Seinen, sich nur anschließen. Ein heftiger Kampf entstand. Und es war eine Vereinigung mit den Schweizern politisch so gerathen. Philipp von Hessen, welcher in der Abendmahlsfrage freier dachte, bot Alles auf zu einer Vereinigung. Sie kam zu Marburg (1529) nicht zu Stande. Luther sah die Abendmahlslehre der Schweizer im Zusammenhang mit anderen unrichtigen Lehren. Und nicht blos dieß. Er sah im Hintergrunde einen ganz anderen Geist, einen Geist humanistischer Aufklärung, schwarmgeisterischer Subjektivität, radikaler Unkirchlichkeit, profaner Nützlichkeitstheorie u. s. w., mit dem er keine Gliedschaft wollte. Nach all diesen Kämpfen, Ausscheidungen, Läuterungen sollte das reformatorische Princip sich in einem Bekenntnisse darstellen.

Dieß Bekenntniß war das Resultat und die Spitze der kirchlichen Entwickelung der Reformation. Naturgemäß organisirte sich die Reformation so, daß um einen oder mehrere Zeugen der neuen Lehre sich ein Kreis bildete, welcher, bald unter dem Widerspruch, bald unter der Gunst der Obrigkeit sich das Recht zu sein erwarb, sich verfaßte, sich zu einer gottesdienstlichen Ord-

ig vereinigte. Die Männer, welche an der Spitze dieſer Ge-
nden ſtanden, nahmen von Anfang an eine untergeordnete
llung zu den Reformatoren in Wittenberg ein. Sie lehrten,
ß von da ausgegangen war, was dort vertreten ward. Ohne
erlich verbunden zu ſein, hatten alle Gemeinden ihren inneren
heitspunkt in der Lehre, deren Heerd Wittenberg war. So
ſehr ergeben die Reformatoren der Obrigkeit waren, welche ſie
ihre Sache ſchützte, ſo weit waren ſie entfernt, derſelben in
Lehre irgend welche Entſcheidung einzuräumen. Die deutſche
ormation hat hierin eine ganz andere Geſtalt als die Schweizer.
Alles von einem Manne ausgegangen iſt, ſo bleibt Alles,
ſich zu ſeiner Lehre hält, in abhängiger Stellung zu ihm,
zum gemeinſamen Centrum, während in der Schweiz die
einen Reformatoren unabhängig von einander daſtehen, die
einen Gemeinden keine Neigung zu organiſcher Verbindung
en. Dort alſo ein monarchiſches, hier ein republikaniſches
ment. Wenn bei den Schweizern in der Lehre die Obrigkeit
entſcheidendes Wort ſprach, ſo blieb in Deutſchland die Lehre
ße der Reformatoren. Die deutſche Reformation verwirklichte
kirchlich von Anfang an mit einem Streben zu organiſirter
heit auf Grund der Lehre. Jede einzelne Gemeinde hatte
n Mittelpunkt im Amte des Wortes und der Sakramente.
e Geiſtlichen, deren viele von Wittenberg ausgegangen waren,
en alle dort ihre Metropole. Nach dem Muſter der witten-
zer Gottesdienſtordnung ward allenthalben der Kultus ein-
ichtet. In ihm waltete der Grundſatz, von der alten Liturgie
bewahren, was ohne Sünde bewahrt werden konnte. In
utſchland waren die Gemeinden ſchon durch das gemeinſame
hältniß zu Kaiſer und Reich verbunden. Am Kaiſer hatte die
ormation einen entſchiedenen Gegner. Das hielt äußerlich den
ng derſelben auf, innerlich war es ein Gewinn. Unverworren
ß die Reformation mit den Winkelzügen macchiavelliſtiſcher Po-
k, von welcher der Kaiſer ein Repräſentant war. Wahrhaft
ngeliſche Fürſten, wie der Churfürſt von Sachſen, der Land-
f von Heſſen, die Fürſten von Anhalt u. ſ. w., vertraten die
ormation vor Kaiſer und Reich. In Friedrich dem Wei-
e fand Luther die alte Ghibellinenſage, daß Kaiſer Friedrich

das heilige Grab erobern werde, erfüllt. Zum Kaiser sei er erwählt worden; das wahre heilige Grab sei die Schrift, die verachtete Gegend von Wittenberg sei heilig Land, wie die Namen der Dörfer und Städte schon zeigen (Walch XIX. S. 1535.). Solchen Fürsten überließen die Reformatoren zwar nicht die Entscheidung in Sachen der Lehre, wohl aber die oberste Leitung der Organisation in Verfassung und Kultus. Die Fürsten verfuhren hierin wieder nach den Grundsätzen und wo möglich mit Hilfe der Reformatoren. So entstanden größere Körper, Landeskirchen. Die hessische Kirche organisirte sich zu Homburg. Im Dienste der landeskirchlichen Durchführung der Reformation stand die sächsische Visitation, welche die Reformatoren übernahmen. Wenn auch Geistliche und Gemeinden die Schrift hatten und im Allgemeinen zu der Lehre der Reformatoren sich bekannten, so fanden die Reformatoren doch dringend nöthig, Geistlichen und Gemeinden die Heilssumme der Schrift in volksthümlicher Gestalt in die Hände zu geben. So entstanden die beiden Katechismen Luther's. Es sind Bekenntnisse, deren Nothwendigkeit in dem liegt, was wir das erste Moment der Kirche genannt haben. Das Wort bedarf der Vermittelung des Bekenntnisses, um lebendig in die Gemüther gepflanzt zu werden. Nach dem zweiten Momente der Kirche ist das Bekenntniß der nothwendige Ausdruck der Einheit der Kirche. Es hätte nun geschehen können, daß jede Landeskirche sich ein besonderes Bekenntniß gegeben hätte. Diese Landeskirchen waren aber gerade damals dringlich aufgefordert, sich zum Schutze des Evangeliums zusammenzuschließen. Denn der Kaiser wollte jetzt Ernst machen. Zur Verstärkung dieses Bundes boten sich die Schweizer. Aber das gemeinsame evangelische Bekenntniß, wenn es auch noch nicht Gestalt gewonnen hatte, war der Exponent dieser politischen Verbindung. Da die Einigung im Bekenntnisse zu Marburg nicht erzielt ward, kam auch die Verbindung mit ihnen nicht zu Stande. Die von Luther zu Marburg entworfenen 15 Artikel wurden modificirt zu Schwabach als Einigungsgrund der protestantischen Stände anerkannt. Aber nicht bloß von innen, auch von außen war die Nothwendigkeit eines Zeugnisses vorhanden. Der Kaiser verlangte von den protestantischen Ständen, sie sollten für den in Augsburg demnächst zu

haltenden Reichstag ihre Meinung in der Kirchensache schriftlich abgeben. Die Reformatoren, denen der Kurfürst dieß auftrug, reichten außer den Marburg-Schwabacher Artikeln noch die s. g. Torgauer Artikel ein. Zu Augsburg redigirte Melanchthon diese beiden Bekenntnißgrundlagen im Namen Kursachsens zu einer Apologie, so daß die Marburg-Schwabacher Artikel in den ersten positiven Theil, die Torgauer in den zweiten negativen hineingearbeitet wurden. Diese Apologie hatte Luther's Beifall. Bald aber ward dieselbe auch von den übrigen protestantischen Ständen nach einer genauen Prüfung angenommen. Jetzt erhielt sie den Charakter eines Gesammtbekenntnisses. So ward sie am 25. Juni 1530 vom Kanzler Baier vor Kaiser und Reich in feierlicher Sitzung deutsch vorgelesen und in einem deutschen und einem lateinischen Exemplare, die von den protestantischen Ständen unterzeichnet waren, übergeben.

Wie die protestantische Kirche nicht hat entstehen können ohne Bekenntniß, so kann sie auch nicht bestehen ohne ein solches. Das augsburgsche Bekenntniß ist ihr Grundbekenntniß. Es hat alle Zeichen der Legitimität für sich. Die Legitimität ist eine äußere und eine innere. Aeußerlich legitim ist ein Bekenntniß, welches in der Kirche rechtskräftig anerkannt ist. Dieß ist bei der augsburgschen Konfession eine unbestreitbare Thatsache. Die innere Legimität liegt darin, daß das Bekenntniß der von den berufenen Organen ausgegangene, wahrhaft objektive Ausdruck des Glaubensbewußtseins einer Kirche ist. Wir haben gesehen, daß dieß Bekenntniß entstand, als die Reformation dazu reif war, das wahrhaft organische Ergebniß der kirchlichen Entwickelung der Reformation. Melanchthon verfaßte sie nach bereits vorhandenen Grundlagen, unter dem Beistand nicht nur der Theologen, sondern auch der Stände, mit der wissenschaftlichen Objektivität, der klassischen Vollendung, der evangelischen Gewissenhaftigkeit, der katholischen Milde und Weite seines Geistes. Die Spitzen der protestantischen Landeskirchen übergaben dieß Bekenntniß zur Stunde, wo sie vor der Obrigkeit sich rechtfertigen sollten und Grund geben des Glaubens und der Hoffnung in ihnen, wahrhaft würdige Träger dieses Panieres einer herrlichen Zukunft, in der ritterlichen Kraft des sinkenden Mittelalters. Daß

dieß Bekenntniß, was es sein will (praef. §. 8. epil. §. 5.), schriftgemäß, wirklich ist, hat noch Niemand mit Grund bestreiten können. Das Wort der Konkordienformel: Eam confessionem adversarii moleste quidem graviterque acceperunt, sed ad hunc usque diem neque refutare neque evertere potuerunt, gilt noch immer. Aber nicht in der formalen Schriftgemäßheit an sich, sondern darin, daß sie das ewige Wesen des Evangeliums, die Rechtfertigung aus dem Glauben, zum Mittelpunkte macht (p. I. art. V. §. 4. §. 20.), liegt der wahrhaft evangelische Charakter der augsburgschen Konfession. Mit diesem evangelischen verbindet sich ein wahrhaft katholischer Geist. Angesichts einer zu hoffenden Verständigung geschrieben (praef. §. 4. §. 10. art. XXII. epil. §. 5.), weiß sie sich in Uebereinstimmung mit der katholischen Kirche (epil. §. 5.). Sie bekennt sich zu dem, was die alte Kirche gegen ihre Häretiker auf den großen Kirchenversammlungen festgesetzt hat; sie will beibehalten wissen aus der bestehenden Kirche, was ohne Sünde und Widerspruch der Schrift kann beibehalten werden. Dieses Sonderbekenntniß trägt die Möglichkeit in sich, das allgemeine zu werden. Endlich ist dieß Bekenntniß frei von specifisch theologischen Elementen: ein für die Volksthümlichkeit wie für die verpflichtende Kraft desselben bedeutender Umstand.

4. Die Uebergabe der augsburgschen Konfession, in welcher wir den Ruhepunkt der grundlegenden Entwickelung der deutschen Reformation gefunden haben, schließt auch die Grundentwickelung der Abendmahlslehre Luther's ab. Wir haben darin drei Stadien zu unterscheiden. Das erste ist die Stellung Luther's zur mittelalterlichen Abendmahlslehre bis 1520; das zweite die Stellung Luther's zu Karlstadt von 1521—1525; das dritte die Stellung Luther's zu den Schweizer Reformatoren von 1526—1530. [1]

1. Für die beiden ersten Stadien benutze ich dankbar die Abhandlung Max Göbel: Luther's Abendmahlslehre vor und in dem Streite mit Karlstadt (Stud. u. Kr. 1843. H. 2. S. 314 ff. und dessen Darstellung der Abendmahlslehre Karlstadt's (Stud. u. Kr. 1842. H. 2. S. 329 ff.). Minder ergiebig ist für das dritte die schon angeführte Parallele zwischen Okkam und Luther von Planck's Gesch. d. Entsteh. d. Von Gesammtdarstellungen sind

Zuerſt alſo Luther's Stellung zur mittelalterlichen Abendmahlslehre. Wir haben geſehen, daß das Princip der Rechtfertigung durch den Glauben Anfangs noch gegenſatzlos in Luther's Seele ſtand. Sein erſter Proteſt geht noch vom Standpunkte in der mittelalterlichen Kirche aus. Seine Gegner treiben ihn ſelbſt weiter, nöthigen ihn ſelbſt, die Konſequenzen ſeines Standpunktes zu ziehen. Luther ſpricht ſich hierüber offen genug aus im Eingang ſeiner Schrift de captivitate babylonica. In dieſer Zeit der negativen Entwickelung kann kein billig Urtheilender durchgeführte Anſchauungen erwarten über Punkte, die nicht im Mittelpunkte ſeines Gegenſatzes liegen. Dahin gehört der Sakramentsbegriff im Allgemeinen, die Abendmahlslehre in's Beſondere. Er legt an die mittelalterliche Lehre noch unvermittelt das Richtmaß ſeines Principes. Wenn allein der Glaube gerecht macht, wie können die Sakramente ex opere operato rechtfertigen? Schon im Ablaßſtreite (1518) ſprach Luther beſtimmt aus: Nicht das Sakrament, ſondern der Glaube an das Sakrament macht gerecht (Walch XVIII. S. 327.). Ebenſo erklärt er in dem Sermon von der Buße: Der Glaube macht allein, daß die Sakramente wirken, was ſie bedeuten und daß Alles wahr iſt, was der Prieſter ſagt (Erl. Ausg. XX. S. 182.). Liegt demnach der Schwerpunkt des Sakramentes in dem Glauben des Einzelnen, ſo fragt ſich, ob im Glaubensleben des Einzelnen überhaupt das Sakrament ein weſentliches Moment iſt. Luther weiß dieſe Frage nur dahin zu beantworten, daß er den alleinigen Nachdruck auf das Wort im Sakramente legt. Zweierlei iſt im Sakramente zu unterſcheiden: das Wort und das Zeichen. Des Sakramentes Subſtanz iſt das Wort. Das Wort hat aber Kraft nur für den Glaubenden. „Wir ſollen die Augen aufthun und lernen mehr das Wort als das Zeichen, mehr den Glauben als das Werk oder den Gebrauch des Zeichens in Acht zu nehmen, und wiſſen, daß, wo Gottes Verheißung iſt, der Glaube erfordert werde, und daß Beides ſo nöthig iſt, daß Keines ohne das Andere kräftig ſein kann: wenn aber Beides vorhanden, da machen ſie dem Sakrament eine wahre und ſehr große

begriffs (Th. 1. und 2.), Ebrard (Th. 2.), Schenkel, das Weſen des Proteſtantismus (Th. 1. S. 471 ff.) zu nennen.

Kraft“ (de capt. babyl.: Walch XIX. S. 79.). Dieſes Wortes Inhalt iſt die neuteſtamentliche Verheißung der Gnade in Chriſto. Auch das alte Teſtament hat Sakramente. Das ſind aber nicht die Figuren, ſondern die Zeichen. Solche Zeichen ſind der Regenbogen, die Beſchneidung, das Zeichen, das Jeſaias dem Ahas gab u. ſ. w. (a. a. O. S. 75.). Der Kraft nach iſt kein Unterſchied zwiſchen den altteſtamentlichen und neuteſtamentlichen. „Derſelbe Gott, der uns jetzt durch die Taufe und das Brot ſelig macht, hat auch Abel ſelig gemacht durch das Opfer, Noah durch den Regenbogen, Abraham durch die Beſchneidung und die Anderen alle durch ſeine Zeichen. Derhalben iſt zwiſchen beiden Sakramenten, den alten und neuen, kein Unterſchied“ (a. a. O.). In beiden wird das Wort der Verheißung, welches mit den Zeichen verbunden iſt, dem Glaubenden angeboten (a. a. O. S. 76.). Einen Unterſchied macht allein die Qualität der Verheißung. „Das alte Teſtament, durch Moſen gegeben, war eine Verheißung, nicht der Vergebung der Sünden (wie das neue Teſtament), oder der ewigen Güter, ſondern der zeitlichen, des Landes Kanaan, dadurch Niemand am Geiſte ward erneuert, die himmliſche Erbſchaft anzutreten“ (a. a. O. S. 40.). Neuteſtamentliche Sakramente können ſonach nur die Zeichen ſein, an welche Gott ſein Wort geknüpft hat, ſeine Verheißung, ſein Teſtament. Von den ſieben, welche die mittelalterliche Kirche nennt, ſind nur drei für Sakramente zu halten: Taufe, Buße, Abendmahl (a. a. O. S. 13.). Iſt die Subſtanz der Sakramente das Teſtamentswort Gottes, ſo kann das Ergreifen deſſelben im Glauben kein Verdienſt einſchließen, da man doch die Uebernahme einer Erbſchaft Niemandem zum Verdienſte rechnet. „Der Glaube iſt kein Werk, ſondern ein Meiſter und das Leben der Werke. Denn wer iſt jemals ſo unſinnig, daß er eine empfangene Verheißung oder ein geſchenkt Vermächtniß nenne ein gut Werk, das er ſeinem Teſtator thue, indem er's annimmt“ (a. a. O. S. 51.). Nicht der Empfang des Sakramentes an ſich rechtfertigt, ſondern der Glaube. „Die unſeren und der Väter Zeichen oder Sakramente haben ein angehängtes Wort der Verheißung, das den Glauben erfordert und ſonſt mit keinem Werke kann erfüllet werden. Darum ſind es Zeichen oder Sakramente der Rechtfertigung, weil es ſind Sakramente des Glaubens,

der da rechtfertigt, und nicht des Werkes. Daher alle ihre Verrichtung ist der Glaube und nicht die Wirkung oder That" (a. a. O. S. 76.). Alle Sakramente sind eingesetzt für den Glauben (a. a. O. S. 70.). Eignet sich nun der Glaube im Sakramente nur das Wort an, so kann man die Kraft des Sakramentes aufnehmen auch ohne Empfang desselben. „Das Wort ist mehr denn alle Dinge, welches die Seele nicht mag entbehren, mag aber wohl die Sakramente entbehren: so wird dich der rechte Bischof Christus selber speisen, geistlich mit demselben Sakrament" (Walch XIX. p. 1007.).

Auf diesem allgemeinen Grunde ruht die Abendmahlslehre Luther's in jener ersten Zeit. Zwei Elemente der mittelalterlichen Lehre sind es, gegen welche er principgemäß von Anfang an auf das Nachdrücklichste protestirt, erstlich die Wirkung des Abendmahles ex opere operato, zweitens die Opferidee: in Beidem also gegen die rechtfertigende Kraft eines äußeren Werkes. Im Sermon vom hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams (1519), in dem sonst das positive Element vorwiegt, wird das Haltlose und Gefährliche der Lehre vom opus operatum schon nachdrücklich hervorgehoben. „Es wirket nichts überall, wenn es allein opus operatum ist, denn Schaden: es muß opus operantis werden" (Walch XIX. S. 538.). Noch entschiedener spricht Luther in den folgenden Jahren, besonders in dem Sermon vom Neuen Testament (1520) und de captivitate babylonica (1520), dagegen. „Ist ein Sakrament und Testament kein gut Werk, das Anderen kann mitgetheilt werden, so wird auch in der Messe keines sein. Weil auch dieselbe nichts Anderes ist denn ein Testament und Sakrament. Daher ist es ein öffentlicher und gottloser Irrthum, die Messe für die Sünde, für die Genugthuung, für die Todten oder für sonst andere oder Anderer Noth opfern oder zueignen" (de capt. bab.: Walch XIX. S. 52.). „Es soll doch Niemand so toll sein, daß er sage, der thue ein gut Werk, der arm und dürftig kommt und will von des Reichen Hand eine Wohlthat empfangen. Nun ist die Messe eine Wohlthat der göttlichen Verheißung, durch die Hand der Priester allen Menschen dargereicht. Also ist gewiß, daß die Messe kein Werk sei, das einem Anderen könne mitgetheilt

werden, ſondern ein Objekt des Glaubens, dadurch eines Jeden Glauben zu nähren und zu ſtärken" (a. a. O. S. 56.). Dieſe Stellen mögen genügen zum Beleg eines Punktes, auf den Luther ſo oft zurückkommt. Luther wußte, was mit der Opferidee fiel. „Wenn wir die Meſſe (d. h. die Opferidee) zu Boden geworfen haben, ſo, meine ich, ſei das ganze Papſtthum über den Haufen geworfen. Denn auf der Meſſe als auf einem Felſen ſteht das ganze Papſtthum mit ſeinen Klöſtern, Bisthümern, Geſellſchaften, Stiften, Altären, Prieſtern und Lehrern, und alſo mit ſeinem ganzen Bauch oder Wanſt" (Wider Heinrich von England: Walch XIX. S. 430.). Die Entſtehung des Opferbegriffes leitet er aus den Oblationen der Gemeinden her (de capt. babyl.: Walch XIX. S. 58. beſ. Sermon von dem Neuen Teſtament: Walch XIX. S. 1284.). „Von dieſem Brauch ſind überblieben noch drei Wahrzeichen. Das erſte, daß man das erſte und letzte Gebet heißt Kollekte — —. Das andere, daß die Leute nach dem Evangelio noch zum Opfer gehen, davon der Geſang, den man daſelbſt ſingt, heißt Offertorium, das iſt, ein Opfer. Das dritte, daß der Prieſter mit den Patenen aufhebt und opfert Gott die ungeſegneten Hoſtien" (a. a. O. S. 1285.). Uebrigens will Luther den Opferbegriff erhalten wiſſen, ſofern wir uns im Abendmahle geiſtlich opfern ſollen mit fleißigem Gebet (a. a. O. S. 1288.), durch Jeſum Chriſtum, daß er ſich für uns opfere im Himmel (a. a. O. S. 1290.). „Wo man alſo die Meſſe ein Opfer hieße, wäre es wohl recht. Nicht daß wir das Sakrament opfern, ſondern daß wir durch unſer Loben, Beten und Opfern ihn reizen, daß er ſich ſelbſt für uns im Himmel opfere und uns mit ihm opfere" (a. a. O.). Die dem Gegenſatze gegen das opus operatum und die Opferlehre zu Grunde liegende Poſitive iſt ſchon im Sakramentsbegriffe gegeben. Im Abendmahle iſt Wort und Zeichen, Teſtament und Sakrament zu unterſcheiden. Unter Zeichen verſteht nun Luther keineswegs bloß die äußeren Elemente. Die Zeichen, näher Bundeszeichen, ſchließen ihm Leib und Blut Chriſti ein. „Gott hat in allen ſeinen Zuſagen gemeiniglich neben dem Worte auch ein Zeichen gegeben zu größerer Sicherung oder Stärke unſeres Glaubens. Alſo gab er Noah zum Zeichen den Regenbogen, Abraham die Beſchneidung,

Gideon den Regen auf das Land und Lammfell. Denn also thut man auch in weltlichen Testamenten, daß nicht allein die Worte christlich verfaßt, sondern auch Siegel und Notarienzeichen daran gehängt werden, daß es beständig und glaubwürdig sei. Also hat auch Christus in diesem Testament gethan und ein kräftiges, ein edelstes Siegel und Zeichen an und in die Worte gehängt; das ist sein eigen wahrhaftig Fleisch und Blut unter dem Brot und Wein" (Sermon von dem Neuen Testament: Walch XIX. S. 1274.).[1] Die Wesensseite des Abendmahles ist das Wort. „So lasset uns nun lernen, daß in einem jeglichen Gelübde Gottes sind zwei Dinge, der man muß wahrnehmen. Das sind: Wort und Zeichen. Als in der Taufe sind die Worte des Täufers und das Tauchen in's Wasser. In der Messe sind die Worte und Brot und Wein. Die Worte sind göttliche Gelübde, Zusagung und Testament. Nun als viel mehr liegt an dem Testament denn an dem Sakrament, also liegt viel mehr an den Worten denn an den Zeichen. Denn die Zeichen mögen wohl nicht sein, daß dennoch der Mensch die Worte habe, und also ohne Sakrament, doch nicht ohne Testament, selig werde. Denn ich kann des Sakraments in der Messe täglich genießen, wenn ich nur das Testament, das ist, die Worte und Gelübde Christi, vor mich bilde und meinen Glauben darin weide und stärke" (a. a. O. S. 1280., vgl. de capt. babyl. S. 47 ff.). Das Wort nun des Abendmahles sind die Einsetzungsworte. In diesen ist aber das Wesen des Evangeliums ausgesprochen. „Christus hat das ganze Evangelium in einer kurzen Summe begriffen mit den Worten dieses Testaments oder Sakraments. Denn das Evangelium ist nichts Anderes denn eine Verkündigung göttlicher Gnaden und Vergebung aller Sünden, durch Christi Leiden uns gegeben" (a. a. O. S. 1297.). Dieser Inhalt kommt aber nur dem Glaubenden zu. „Es verstehet Jeder leicht, daß diese zwei Dinge zugleich nöthig sind, die Verheißung und der Glaube. Denn ohne Verheißung kann nichts geglaubt werden und ohne Glauben ist die Verheißung nichts nütze, weil sie durch den Glauben erfüllt wird. Aus welchem Allen Jeder leicht versteht, daß man zur

1. Vgl. Planck II. S. 212. Göbel a. a. O. S. 383.

Meſſe, weil ſie nichts Anderes iſt denn eine Verheißung, allein mit dem Glauben gehe“ (de capt. babyl. S. 44.). Wer das Sakrament im Glauben empfängt, der iſt der rechte Prieſter. „Siehe, dieſe (d. h. die Gläubigen), wo ſie ſind, das ſind rechte Prieſter und halten wahrhaftig rechte Meſſe, erlangen auch damit was ſie wollen. Denn der Glaube muß Alles thun“ (Sermon vom N. T. S. 1292.). Luther wendet ſich nun (a. a. O. S. 1295.) ſelbſt ein, daß, wenn der Glaube Alles thue, die Meſſe ja gar nicht noth ſei. Er weist nun auf Gottes Gebot hin, dem wir gehorchen müſſen, ſelbſt wo wir keinen geiſtlichen Segen erkennen mögen; auf den Segen der Gemeinſchaft; auf den Beiſtand, welchen uns das Wort in des Lebens Kampf gewährt. „Du ſiehſt, wie die Meſſe eingeſetzt iſt, Chriſtum zu predigen und loben, ſein Leiden und alle ſeine Gnade und Wohlthat zu preiſen, damit wir bewegt werden ihn zu lieben, glauben, hoffen, und alſo auf dieſe Worte oder Predigt auch ein leiblich Zeichen, das Sakrament, empfangen, auf daß unſer Glaube, mit göttlichen Worten und Zeichen genährt und befeſtigt, ſtark werde wider alle Sünde, Leiden, Tod und Hölle und Alles, was wider uns iſt“ (a. a. O. S. 1297.). „Nun ſehen wir, wie viel Stücke in dieſem Teſtament ſind. Der Teſtator iſt Chriſtus. Die Erben ſind wir Chriſten. Das Teſtament ſind die Worte Chriſti: Das iſt mein Leib u. ſ. w. Das Siegel iſt das Sakrament, Brot und Wein, darunter ſein wahrer Leib und Blut“ (a. a. O. S. 1274.).

Eine höchſt eigenthümliche Anſicht über die Bedeutung des Abendmahles iſt in dem Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Chriſti ausgeführt. Luther unterſcheidet drei Stücke: Das Sakrament oder Zeichen, die Bedeutung des Sakraments, den Glauben. „Die Bedeutung muß innerlich und geiſtlich ſein, in dem Geiſt des Menſchen. Der Glaube muß beide zuſammen zu Nutz und in den Brauch ziehen“ (Walch XIX. S. 522., Erl. Ausg. XXVII. S. 28.). Die Bedeutung des Abendmahles faßt Luther ſelbſt alſo zuſammen: „Aus dem Allen iſt nun klar, daß dieß heilig Sakrament ſei nichts Anderes denn ein göttlich Zeichen, darin zugeſagt, gegeben und zugeeignet wird Chriſtus, alle Heiligen mit allen ihren Werken, Leiden, Verdienſten, Gnaden

und Gütern, zu Troſt und Stärke Allen, die in Aengſten und Betrübniß ſind, verfolgt von Teufel, Sünden, Welt, Fleiſch und allem Uebel; und das Sakrament empfahen ſei nichts Anderes, denn deſſelben Alles begehren und glauben feſtiglich, es geſchehe alſo." Wie, wer Bürger einer Stadt werden will, eine Handſchrift oder Loſung empfängt, um in eine Gemeinſchaft einzutreten, in der ihm alle Güter, aber auch alle Leiden derſelben zu Theil werden, ſo empfängt der Chriſt in dieſem Sakrament ein gewiſſes Zeichen, daß er in die Gemeinſchaft aller Güter, welche Chriſtus und die Heiligen der Kirche mittheilen, aber auch aller Leiden, welche ſie derſelben auflegen, eintrete. Dieſe Anſicht vom Abendmahle hat Luther nicht verfolgt. Man möchte ſie eine myſtiſche Brücke nennen zwiſchen der mittelalterlichen und der reformatoriſchen Anſicht Luther's, wie etwa die myſtiſche Schrift über die Freiheit eines Chriſtenmenſchen zwiſchen beiden Stellungen vermittelt.

Bei der ſekundären Stellung, welche Luther im Sakramente den Zeichen einräumte, konnte ihm die Frage, wiefern in denſelben Leib und Blut Chriſti ſei, durchaus nicht weſentlich ſein. In der erſten Zeit theilt er noch die Transſubſtantiationslehre, etwas ſpäter ſtellt er neben dieſelbe die Anſicht, daß die Elemente Träger des Leibes und Blutes Chriſti ſind, bis er zuletzt die letztere entſchieden feſthält, doch ohne gegen die Transſubſtantiationslehre einen ſcharfen Gegenſatz geltend zu machen. In dem Sermon vom hochwürdigen Sakrament ſteht die Verwandlungslehre noch in dem Vordergrunde, doch zeigt ſich ſchon ein Anklang ſeiner ſpäteren Anſicht (Walch XIX. S. 534.). In der Schrift An den Adel deutſcher Nation bezeichnet er die Meinung der Pickarden, die da glauben „es ſei wahrhaftig Brot und Wein natürlich da, doch darunter wahrhaftig Fleiſch und Blut," als unbedenklich (Erl. Ausg. XXI. S. 343.). In der bald folgenden Schrift de capt. babyl. ſtellt er beide Anſichten hin als möglich und zuläſſig, doch ſo, daß er ſich vorerſt für die entſcheidet, welche die Verwandlung der Elemente für unnöthig hält, um die Gegenwart des Leibes zu behaupten (Walch XIX. S. 34. 26.). Im Jahre 1523 ſchreibt er An die Böhmen: „An dem Irrthum, daß kein Brot bleibe, ſondern nur die Geſtalt des Brotes, iſt nicht groß gelegen, wenn nur Chriſti Leib und Blut ſammt

dem Wort gelaſſen wird“ (Erl. A. XXVIII. S. 402.). Luther ſah in der Verwandlungslehre ein zwar irriges, aber erträgliches plus. Und daß er Punkte, mit denen er ſich nicht im principiellen Widerſtreite weiß, ſo ſchonend behandelt, das macht dem Reformator große Ehre. In ſeiner damaligen Abendmahlstheorie lag eine ſtarke Verſuchung zu der zwingliſchen Anſicht. Sie kann mit derſelben in der That beſtehen. Luther hielt die Präſenz des Leibes Chriſti feſt, nicht etwa aus Schwäche für die mittelalterliche Lehre. In ſeiner damaligen negativen Entwicklung konnte ihm eine Anſicht wie die zwingliſche nur ſtärkere Waffen bieten. Er hielt daran feſt, weil ihn das Wort Gottes zwang. Hören wir ihn ſelbſt. Er ſchreibt An die Straßburger im Jahre 1524: „Das bekenne ich, wo Dr. Karlſtadt oder Jemand anders vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, daß im Sakramente nichts denn Brot und Wein wäre, der hätte mir einen großen Dienſt gethan. Ich habe wohl ſo harte Anfechtungen da erlitten und mich gerungen und gewunden, daß ich gern heraus geweſen wäre, weil ich wohl ſahe, daß ich damit dem Papſtthum hätte den größten Puff geben können. Ich habe auch Zween gehabt, die geſchickter davon zu mir geſchrieben haben denn Dr. Karlſtadt, und nicht alſo die Worte gemartert nach eigenem Dünken. Aber ich bin gefangen, kann nicht heraus: der Text iſt zu gewaltig da und will ſich mit Worten nicht laſſen aus dem Sinn reißen“ (de Wette II. S. 577.). Vor dieſer authentiſchen Erklärung ſinken all die feinen pragmatiſchen Deduktionen aus der Macht, welche die mittelalterliche Lehre, die Scholaſtik über Luther noch gehabt habe, wonach der lutheriſche Begriff von der Präſenz des Leibes Chriſti zu einer abgeſchwächten Transſubſtantiation wird; aus einer Reaktion des Objektiven gegen das Subjektive; aus dem kräftigen Realismus Luther's u. ſ. w. in ihr Nichts zuſammen.[1] So ſchonend nun, wie die Transſubſtantiations-

1. Mit achtungswürdiger Gerechtigkeit urtheilt Göbel, ein reformirter Theolog, a. a. O. S. 335.: „Luther's entſchiedenes Feſthalten an der Konſubſtantiation war kein blindes und unbegründetes, etwa bloß daher kommend, daß er im Anfang noch voll papiſtiſcher Irrthümer und Vorurtheile war, wie er ſelbſt in Bezug auf andere Punkte geſteht; er hat vielmehr dieſe Lehre ſchon damals (1519) geprüft und ſie — unantaſtbar gefunden und ſie daher, von ſeinem Gewiſſen genöthigt, ſtehen laſſen müſſen, ſo gern er auch ſie hätte

e, behandelt Luther auch die Kelchentziehung. Er ver-
digt sie nicht, wünscht, sie wäre nicht eingerissen, kann aber
) nicht finden, daß der Kelch direkt geboten sei in der Schrift
daß im Kelche den Genießenden etwas Wesenhaftes entgehe (de
L. babyl. bei Walch XIX. S. 23 ff., de Wette II. S. 35 ff.).
nn er einerseits die katholische Kirche auffordert, die Kelch-
ziehung aufzuheben, um des Anstoßes willen, welchen die Böh-
ı daran nähmen, so tadelt er anderseits die Böhmen, daß sie
dieser unwesentlichen Sache willen die Kirchengemeinschaft ver-
ıen (Walch XIX. S. 558.). Ebenso fand Luther an der Ele-
tion keinen Anstoß, weil er sich nicht überzeugen konnte, daß
mit der Opferidee zusammenhänge. Sie sei nur eine Erinne-
ıg an das Leiden Christi (Wider die himmlischen Pro-
eten: Erl. A. XXIX. S. 198.): eine Ansicht, welche einer der
esten Zeugen derselben, Hugo von St. Viktor, bestätigt.
ch der Adoration widersprach Luther nicht. Weder der
ht anbetet sündigt, noch der anbetet (de Wette II. S. 209.).
s der kirchliche Radikalismus Karlstadt's mit Gewalt den Kelch
derte, die Elevation abthat, erklärte sich Luther, um der Frei-
it des Zerstörens die Freiheit des Erhaltens entgegenzusetzen, ent-
gengesetzt. Höchst naiv schreibt er: In principio cum Carlstadius
vationem sacramenti clamaret esse crucifixionem Christi, restiti
retinui elevationem in despectum diaboli sic furenter blasphe-
ntis: alioquin fortasse dimisissem (de Wette V. S. 504.).
enso vertheidigte er 1523 gegen die Böhmen die Adoration in
ner besonderen Schrift (Walch XIX. S. 1593 ff., Erl. A. XXVIII.
404 ff.). Der Kelchentziehung sprach Luther bald das Wort
ht weiter, als er sich mehr und mehr überzeugte, sie sei gegen
ttes Gebot. Die Elevation schaffte Bugenhagen in Witten-
g erst 1539 ab. Ueber die Meßformen urtheilt Luther in der
st so negativen Schrift de captivitate babylonica sehr gemäßigt
) schonend. „Nicht daß Jemand lästern solle auf die ganze
stliche Kirche, die mit vielen Gebräuchen und Ceremonien die

---

n lassen u. s. w." Gegen den Ausdruck Konsubstantiation, welchen Göbel auch Ebrard und Schenkel brauchen, muß ich protestiren, in-
ich auf das verweise, was die altlutherischen Dogmatiker, namentlich Ger-
d, ausführlich dagegen gesagt haben.

Meſſe gezieret und erweitert hat; ſondern das will ich, daß Niemand durch ſolchen äußerlichen Schein der Ceremonien betrogen und durch den vielfältigen Pomp verhindert, die Einfältigkeit der Meſſe verliere u. ſ. w." (Walch XIX. S. 57.).

5. Das zweite Stadium iſt die Stellung Luther's Karlſtadt gegenüber. Während Luther auf Wartburg verhindert war, die kühne Höhe der Verneinung, welche er in Worms vertreten hatte, in's Leben zu führen, ſchritten Anhänger von ihm in Wittenberg in der Vorausſetzung ſeiner Beiſtimmung dazu fort. Die Erſten, welche begannen, waren Auguſtinermönche. Sie forderten Abſchaffung des Opfers im Abendmahle, der Stillmeſſen, der Kommunion unter einerlei Geſtalt. Der Kurfürſt ſetzte eine Kommiſſion von Profeſſoren und Gliedern des Kapitels nieder, um die Sache zu prüfen. Dieſe entſchied ſich im Weſentlichen für die Mönche. Indeß nicht alle Mönche waren mit jenem Verfahren einverſtanden geweſen, namentlich der Prior. Die Domherren an der Stiftskirche erklärten ſich beſtimmt dagegen. Der Kurfürſt übertrug nun die Regelung dieſer Angelegenheit Dr. Baier, indem er den Theologen zwar ſeinen aufrichtigen Willen, der Sache des Wortes zu dienen, bezeugte, aber auch die Folgen hinſtellte, welche ſolche Neuerungen nach ſich ziehen könnten. Die Theologen blieben bei ihrer erſten Erklärung, was auch kommen möge. Der Kurfürſt gab die Entſcheidung, man möge vorerſt durch Predigen die Gemüther des Volkes darauf vorbereiten. Als Luther auf Wartburg von dieſem Schritte vernahm, richtete er eine Schrift an die Auguſtiner: Vom Mißbrauch der Meſſe, welche indeß erſt 1522 erſchien. Dieſe Schrift gehört nach Geiſt und Inhalt noch in die Zeit der negativen Entwickelung. Sie beweist, wie heilſam für Luther die Wartburg war. Luther ſpricht in ihr Sätze aus, deren Konſequenzen im Leben er bald genug bekämpfte. Sie zerfällt in drei Theile: der zweite handelt von der Meſſe. In ihr bekämpft Luther die Opferidee mit einer unerſchöpflichen Fülle von Gründen. Die poſitive Anſchauung iſt die frühere, nur daß die Bedeutung von Brot und Wein als Pfand mehr hervortritt. „Hier giebt uns Chriſtus ein Pfand und ein Zeichen ſeiner Zuſagung, wie Gott allewegk in ſeiner Verheißung gethan hat. Abraham — Noah — Jeſaias (7, 11.).

Auch wird ſolche Weiſe unter den Menſchen gehalten, daß man Bünde, Gelübde und Zuſagung nicht allein mit Worten und Briefen, ſondern auch mit Sigillen und Zeugen bekräftigt. Alſo auch hier; daß wir dieſer Zuſagung Chriſti gewiß ſein und uns eigentlich darauf verlaſſen mögen ohne allen Zweifel, hat er uns das edelſte und theuerſte Siegel und Pfand, ſeinen wahren Leichnam und Blut, unter Brod und Wein gegeben, eben daſſelbe damit erworben, daß uns dieſer theuere gnadenreiche Schatz geſchenkt und verheißen iſt, und ſein theuer Leben dargebracht, auf daß wir die verheißene Gnade nehmen und empfangen" (Walch XIX. S. 1361., Erl. A. XXVIII. S. 77.). An die Spitze der Bewegung in Wittenberg ſtellte ſich nun Karlſtadt. Er war bis dahin mit Luther perſönlich und ſachlich verbunden geweſen. Beide hatten die Scholaſtik überwunden, Beide waren an Auguſtinus genährt, Beide hegten ein myſtiſches Element, Beide ſahen in der Schrift den alleinigen Quell der Wahrheit, Beide wollten die Sache des Evangeliums ernſt, opfernd, konſequent. Karlſtadt war im Principe nach der einen Seite objektiver, nach der anderen ſubjektiver als Luther. Er war objektiver in der Geltendmachung des Schriftprincipes. Wie ſie iſt, muß die Schrift genommen werden, und wie ſie iſt, durchgeſetzt. Subjektiver in der Bedeutung, welche er der Myſtik einräumte. Während bei Luther die Myſtik Blüthe des Gemüthes war, hat ſie bei Karlſtadt mehr einen ſpekulativen Charakter; während ſie bei Luther mehr die Geburtshülle des Glaubensprincipes war und daher, nachdem das Princip entwickelt war, zurücktrat, behielt ſie bei Karlſtadt principielle Bedeutung. Zum Reformator, wozu er ſich berufen hielt, fehlte ihm, bei allem redlichen Willen, doch die wahre, dauernde, charakterfeſte Hingabe an die Sache. Er handelte bald nach den Impulſen eines abſtrakten Verſtandes, bald eines ungeregelten Gefühls. In ſeiner Abendmahlslehre zeigt ſich in der erſten Zeit kein weſentlicher Unterſchied von Luther. Wie Luther ſieht er die Subſtanz des Abendmahles im Worte. Im Glauben ruht alſo weſentlich die Kraft deſſelben. Das Zeichen iſt nebenſächlich. Zwar iſt die Verwandlungslehre irrig, doch hat die Anbetung des Sakramentes einen guten Sinn. Es darf der Kelch dem Volke nicht entzogen werden. Ueberhaupt muß die Meſſe gereinigt

werden von allen menschlichen Zuthaten. Diesen Grundsatz führte nun Karlstadt während Luther's Abwesenheit auf Wartburg stürmisch in Wittenberg durch. Man verwarf nicht nur Meßgewand, Meßkanon, Elevation, Adoration, sondern auch Vorbereitung auf's Abendmahl, Absolution, Zucht und Ordnung überhaupt. Man fand etwas darin, die Hostie beim Genusse selbst in die Hand zu nehmen. Während Karlstadt sein objektives Princip so radikal durchsetzte, gewann sein subjektives Boden durch die Zwickauer Schwarmgeister, die im Radikalismus mit ihm eins waren. Die Spitzen der Reformation in Wittenberg acceptirten das Resultat dieses Sturmes, wußten indeß mit den Zwickauern nichts anzufangen. Luther, der den Radikalismus innerlich überwunden hatte, übersah von der stillen Wartburg aus die unheilvollen Konsequenzen desselben. Zurückgekehrt sprach er acht Tage gegen dieß Treiben. Bei aller Erkenntniß fehle den Stürmern die Liebe, welche die Schwachen schont, der Geist der Ordnung und des Maßes, die stille Hingabe an die göttliche Siegeskraft des Wortes. Das zeige sich nun auch in der Art, wie sie die Messe gehalten haben. Man kann dieß Sakrament äußerlich und innerlich genießen. Der innerliche Genuß, ohne welchen der äußerliche keinen Werth hat, geschieht im Glauben. Dem Glaubenden ist dieß Sakrament ein Siegel der göttlichen Verheißung. Der Heils- und Hilfsbedürftige ist der würdig Bereitete. „Dieß Brot ist ein Trost der Betrübten, eine Arznei der Kranken, ein Leben der Sterbenden, eine Speise aller Hungrigen und ein reicher Schatz aller Armen und Dürftigen" (Walch XIX. S. 52., Erl. A. XXVIII. S. 279.). Diese Grundsätze führt die Schrift: Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen und anderer Neuerung (1522) an einem Punkte der Abendmahlsfeier durch. Wie Luther hier die Zulässigkeit des Genusses von einer Gestalt anerkennt, so erklärt er 1523 in seiner Schrift An die Böhmen die Anbetung des Sakraments für berechtigt, wenn schon nicht für absolut nothwendig. Noch spricht er hier aus, daß man das Wort höher stellen müsse als das Zeichen. Ohne das Wort kann man nicht fromm und selig sein, wohl aber ohne das Sakrament. Das ehrt man allein recht, wenn man es im Glauben in die Monstranz des Herzens faßt. Indeß beweist diese Schrift, daß

as Zeichen bereits für Luther bedeutender geworden ist als früher. Vier Irrthümer herrschen in der Lehre vom Abendmahle. Der allerschädlichste und allerketzerischste ist, daß sie aus dem Sakramente ein Opfer und gut Werk gemacht haben. Irrig ist die Verwandlungslehre. Irrig ist ferner der feine Griff, auf 1 Kor. 0, 16. 17. mit einem hübschen Schein von Vernunft gegründet, unter dem Leibe des Abendmahles den Leib der Kirche zu verstehen. Ein freventlicher Irrthum ist, ist = bedeutet zu nehmen. „Weil es der Glaube leidet und an keinem Orte wider ihn ist, daß das Brot Christi Leib ist, soll man das Wörtlein ist lassen stehen in seinem eignen natürlichen Bedeuten und mit nichten davon treten, sondern fest halten an Gottes Wort, daß das Brot wahrhaftig Christi Leib sei“ (Walch XIX. S. 1602., Erl. A. XXVIII. S. 397.).

Karlstadt setzte in Orlamünde, wo er sich durch die Einwohner zum Geistlichen wählen ließ, den Sturm fort. Im Auftrage des Kurfürsten sollte Luther dem Unwesen ein Ende machen. In der Predigt, welche er zu Jena gegen Karlstadt hielt (ohne seinen Namen zu nennen), sprach Luther auch von Solchen, welche das Sakrament des Altars vernichteten. Hierüber setzte ihn Karlstadt zur Rede. Er wisse wohl, daß er von Luther abweiche. Aber so richtig habe seit der Apostel Zeiten Niemand gelehrt vom Abendmahle. Er sei bereit, öffentlich seine Lehre zu vertheidigen, es sei in einer Disputation oder einer Schrift. Luther gab ihm einen Goldgülden als Zeichen der Annahme dieser Herausforderung. Karlstadt stellte nun seine Lehre, die er nach Luther's Zeugniß (Wider die himmlischen Propheten: Erl. A. XXIX. S. 296. u. 207.) schon seit drei Jahren gehegt hatte, in mehreren kleinen Schriften dar, wie im Gesprächbüchlein oder Dialogus von dem greulichen Mißbrauch des hochwürdigsten Sakramentes Christi (Walch XX. S. 2872 ff.), Von dem widerchristlichen Mißbrauch von des Herrn Brot und Kelch (Walch a. a. O. S. 138 ff.), Auslegung der Worte Christi: Das ist mein Leib, und: Ob man mit heiliger Schrift beweisen möge, daß Christus mit Leib und Blut im Sakrament sei. Karlstadt verwirft das Wort Sakrament. Weil es von Christo und den Aposteln

nicht gebraucht ist, ist es nicht nur unbiblisch, sondern auch wider die Bibel. Daß Christi Leib und Blut in Brot und Wein sei, ist aus der Schrift nicht zu erweisen, ist wider die Vernunft, ist völlig unnütz. Die Einsetzungsworte müssen so verstanden werden, daß mit dem τοῦτο ein neuer Satz anhebt, in welchem Christus nicht auf das Brot, sondern auf seinen Leib hinweist. Unmöglich kann τοῦτο auf ἄρτος gehen: es müßte dann οὗτος heißen. Es ist ja auch sinnlos zu sagen: Das Brot ist der Leib. Wie konnte denn Christi Leib vor den Jüngern stehen und zugleich im Brote sein. Ueberdem heißt ja der Leib der für uns gebrochene. Christus kann ja doch nicht am Kreuze und im Sakrament für uns gekreuzigt werden. Wie kann man sagen, daß Christus so groß, weit, dick und lang in dem Sakramente sein soll als er am Kreuze hing? „Du sprichst, daß die Pfaffen oder Mönche den Leib und Blut Christi von dem Himmel herabbringen, das wider deine vorige Rede lautet und stehet, als du sprächest: Christus ist so groß in dem Sakrament, als er an dem Kreuze hing. Derhalben müssest du Christum von dem Kreuz in's Sakrament bringen, da er starb und Blut vergoß. In dem Himmel ist Christus nicht gestaltet noch ausgedehnt: darum muß Eines falsch sein" (Dialogus a. a O. S. 2884.). Entweder ist der Abendmahlsleib der sterbliche oder der verklärte. Im ersten Fall muß man annehmen, Christi Leib ist im Abendmahl wie er starb, stirbt und opfert sich immer von Neuem. Im zweiten Fall haben wir aber nicht den für uns geopferten Leib, welcher uns gerecht macht (a. a. O. S. 2926.). Im Himmel und auf Erden kann Christus nicht zugleich sein. Er kann nicht zugleich an vielen Orten sein. Er, den wir am Ende der Zeit sehen werden, kann nicht in der Zeit schon gegenwärtig sein. „Christus ist der höchste Priester und ist durch ein Opfer und einen Tod in den ewigen Tabernakel eingegangen, welchen Gottes Hände allein ohne Wirkung einiger Kreatur haben geformiret. Aus demselben Tabernakel dürfet ihr kecken Recken Christum in ein Ding fordern, das zeiten von Würmern, zeiten von Feuer, zeiten von Mäusen und Säuen, oder von Mastschweinen, als ihr Pfaffen seid, verzehret wird" (a. a. O. S. 2922.). Christi Fleisch sakramentlich genossen ist nichts nütze (a. a. O. S. 2900.). Nimmermehr ist also das

Brot der Leib, der aus Maria geboren iſt, ſondern ein Brot, das der Bäcker gemacht hat. „Dazu iſt es wider den Strom aller Propheten, ſo von dem Uebergeben des Leibes geſchrieben, und wider alle evangeliſche und apoſtoliſche Bücher: denn das iſt ja wahr, welcher nicht mit der Schrift iſt, der zerſtreuet und iſt wider die Schrift“ (a. a. O. S. 2916.). Die da ſagen, im Sakramente werde der Leib Chriſti für uns gegeben, entziehen dem Leiden Chriſti die ihm allein gebührende Ehre. Auf dieſen Punkt kommt Karlſtadt immer von Neuem zurück. Vergebung der Sünde hat uns allein der Tod Chriſti erworben. Dieſe eignen wir uns an im Glauben. Der Glaube iſt eine lebendige Erkenntniß des Heils in Chriſto. Dieſe Erkenntniß rechtfertigt. „Ja, das iſt wahr, wenn's nicht eine gefrorne oder todte Erkenntniß iſt, ſondern eine inbrünſtige geſchäftige und kräftige Kunſt Chriſti, die den Erkenner in das erkannte Leben und Tod Chriſti verwandelt und um Chriſtus willen möchte Alles thun oder laſſen, das Chriſtus haben will“ (Vom Mißbrauch a. a. O. S. 144.). Dieſe Erkenntniß iſt, da ſie ſich auf eine Thatſache der Vergangenheit bezieht, Gedächtniß. „Das Gedächtniß iſt eine brünſtige und liebreiche Kunſt der Erkenntniß des Leibes und Blutes Chriſti“ (a. a. O. S. 143.). Dieß Gedächtniß drückt ſich aus in der Verkündigung des Todes Chriſti. Der alſo feiert allein das Abendmahl würdig, welcher im Gedächtniß des Todes Chriſti Brot und Wein genießt. Der Genuß als ſolcher rechtfertigt nicht, ſondern der Geiſt, in welchem er geſchieht. Nicht einmal ein Pfand der Sündenvergebung ſind die Zeichen. Gewißheit giebt allein der Geiſt. „Es iſt nicht ſicher noch gut, daß wir dem Brot und Wein Chriſti dasjenige geben und zueignen, was Chriſto und dem Geiſt Chriſti eigentlich zuſtehet. — — Iſt Chriſtus unſer Friede und Verſicherung, was können uns ſeelloſe Kreaturen befrieden und ſicher machen“ (a. a. O. S. 156.). Das Abendmahl iſt ſomit etwas zur Seligkeit Unweſentliches. „Ob Einer das Sakrament in Ewigkeit nicht nähme, er würde dennoch ſelig, wenn er ſonſt gerechtfertigt wäre. Das Sakrament iſt nicht vonnöthen, das Erkenntniß Chriſti iſt vonnöthen“ (Dial. a. a. O. S. 2900.). Die Summa ſeiner Lehre faßt Karlſtadt ſelbſt in die Worte zuſammen: „Chriſtus Leib iſt nicht im Brot, auch iſt ſein Blut

nicht im Kelch. Wir sollen aber das Brot des Herrn in dem Gedächtniß oder Erkenntniß essen seines Leibes, den er für uns in die Hände der Ungerechten gab; und von dem Kelch in Erkenntniß seines Blutes, das Christus für uns vergoß, trinken" (a. a. O. S. 2927.).

Aus den kursächsischen Landen ausgewiesen floh Karlstadt unter heftigen Schmähreden gegen Luther nach dem deutschen Süden, zunächst nach Straßburg. Dort fand er Anklang. Die Häupter der Reformation daselbst, Kapito und Bucerus, mißbilligten zwar das stürmische Verfahren, die Auslassungen gegen Luther, fanden indeß in der Abendmahlslehre Karlstadt's viel Richtiges. Sei auch seine Erklärung der Einsetzungsworte unrichtig: darin habe Karlstadt Recht, daß es im Abendmahle nicht auf das ankomme, was man esse und trinke, sondern wozu man esse und trinke. Wie auch Brot und Wein zu Fleisch und Blut sich verhalten, jedenfalls sei gewiß, daß Fleisch kein nütze ist. Die Hauptsache im Abendmahl sei die innere Speisung, das Gedächtniß an des Herrn Tod, die Nahrung des Glaubens. In einem besonderen Schreiben an Luther bekennen sie, daß Karlstadt Eindruck auf sie gemacht habe. Man wolle genauer wissen, wie Leib und Blut in Brot und Wein sei. Sie deuten die symbolische Lösung an. Indeß möge Luther ihnen doch seinen Rath ertheilen: Er möge doch auf Karlstadt's Aufstellungen antworten. Luther empfing dieß Schreiben, als er bereits ein Sendschreiben An die Straßburger erlassen hatte. Dieß Schreiben deckt den Hintergrund auf, auf dem die Karlstadt'sche Lehre ruhe. Zugleich weist Luther nachdrücklich darauf hin, daß die Schrift das Urtheil über die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl nicht freigebe. Die symbolische Ansicht sei ihm zu einer Zeit gar erwünscht gewesen, ja seinem Adam noch jetzt mundgerecht: aber der Text sei zu gewaltig (de Wette II. S. 577.). Weniger die Aufforderung der Straßburger, als die in ihrem Schreiben sichtbaren Beweise des Einflusses der Karlstadt'schen Lehre bestimmten wohl Luther am Ende des Jahres 1524 zu einer eingehenden Widerlegungsschrift. Sie erschien Anfang des Jahres 1525 unter dem Titel: Wider die himmlischen Propheten, in zwei Theilen, deren erster von dem Bilderunfug

handelt, zweiter von Karlstadt's Abendmahlslehre. Diese Schrift ist nicht in dem Tone geschrieben, welchen der unklar vermittelnde Bucerus ihm angerathen hatte. Sie athmet Leidenschaft. Aber sie ist voll schlagender tiefeindringender Gedanken, in bewundernswürdiger Anschaulichkeit und wahrhafter Volksthümlichkeit geschrieben. Zuerst widerlegt Luther die biblische Begründung Karlstadt's. Dieß konnte ihm nicht schwer sein. Nur Wenige aber werden es gleichthun können an schlagender Kraft. Und er widerlegt nicht bloß die einzelnen Aufstellungen, sondern geht auch auf den Grund zurück, aus dem sie erwachsen sind. Die Nichtachtung des Sakramentes beruht auf einer falschen Ansicht über den Heilsweg. Die Heilsordnung ist, daß Gott zuerst äußerlich durch Wort und Sakrament mit uns handelt, dann innerlich durch den heiligen Geist und Glauben. „Zuerst vor allen Dingen höret man das Wort Gottes, darinnen der Geist die Welt und die Sünde strafet. Wenn die Sünde erkannt ist, höret man von der Gnade Christi. Im selben Wort kommt der Geist und giebt den Glauben, wo und welchem er will. Darnach gehet an die Tödtung und das Kreuz und die Werke der Liebe" (Erl. A. XXIX. S. 212., Walch XX. S. 275.). Karlstadt und die Seinen kehren die Ordnung um. Was Gott vom innerlichen Glauben und Geist ordnet, da machen sie ein äußerlich Werk daraus; anderseits was Gott vom äußerlichen Wort und Zeichen ordnet, daraus machen sie einen innerlichen Geist, setzen die Tödtung des Fleisches für den Glauben, ja für das Wort, fahren heraus, wo Gott hinein will, und hinein, wo Gott heraus will (Erl. A. S. 211.). In dieser falschen Geistigkeit ist Karlstadt gegen den Sakramentsbegriff, die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, redet von geistlicher und nicht von leiblicher Gemeinschaft (1 Kor. 10.), von geistlicher und nicht von leiblicher Unterscheidung, von geistlicher und nicht von leiblicher Unwürdigkeit im Essen, von geistlicher und nicht von leiblicher Schuld am Leibe des Herrn (1 Kor. 11. S. 257.). In dieser falschen Geistigkeit nimmt er nicht die Schrift wie sie lautet, sondern wie er denkt und will. Das ist dasselbe Gaukelspiel, das einst Origenes trieb. Wenn der Papst alles Geistliche leiblich macht, so macht Karlstadt alles Leibliche geistlich (S. 260.). Kurz Karlstadt

kann erſtlich ſeine Lehre nicht aus der Schrift beweiſen, ſondern bringt nichts als eitel eignen Dünkel vor; zweitens was er wider uns aufbringt, das ſchleußt nicht und hält nicht Stich (S. 259.). Nachdem Luther nun die Begründung aus der Schrift niedergeſchlagen hat, wendet er ſich zu den Vernunftgründen, mit welchen Karlſtadt ſeine Lehre beſtreitet. Zuerſt zeigt er den Ungrund der Karlſtadt'ſchen Konſequenz, daß, wenn das Brot der Leib Chriſti ſei, man auch ſagen müſſe, das Brot ſei für uns gekreuzigt worden. Es iſt ebenſo wie wenn man aus Joh. 1, 29.: Das iſt das Lamm, welches der Welt Sünde trägt, folgern wollte, daß Chriſtus damals die Sünde getragen habe, als Johannes ihn ſah. Ferner ſagt Karlſtadt: Brot kann nicht der Leib Chriſti ſein. Im gemeinen Leben kann man ja von feurigem Eiſen ſagen: Das iſt Feuer, oder: Eiſen iſt Feuer. Von dem Gottmenſchen kann man ſagen: Der iſt Gott, oder: Der Menſch iſt Gott. Gefällt ihm dieſe Art der Sprache nicht, ſo kann man ja die Figur Synekdoche annehmen, welche in der Schrift oft vorkommt, wie 2 Moſ. 19, 5. 1 Kor. 1, 2. Gal. 1, 2. „Alſo hätten dieſe ſophiſtiſchen Klüglinge an dieſem Ort auch mögen das ganze Stück, als Brot und Leib, da Chriſtus von redet, deuten allein auf den Leib, da er ſpricht: Das iſt mein Leib, unangeſehen das Brot. Nicht, daß Brot nicht ſoll da ſein, ſondern daß in der Rede ſo groß am Leibe gelegen iſt, daß er davon redet, als wäre eitel Leib da und Alles, was da iſt, nichts denn der Leib wäre. Gleich als wenn auch eine Mutter auf die Wiegen, da ihr Kind innen läge, deutet und ſpräche: Das iſt mein Kind" (S. 267.). Gegen die Gegenwart des Leibes Chriſti wendet Karlſtadt den Spruch: Das Fleiſch iſt kein nütze. Dieſer Schluß reimt ſich gar nicht. Daraus, daß eine Sache nicht nütze iſt, folgt doch nicht, daß ſie nicht da iſt. Hier iſt aber nicht von Chriſti Fleiſch, ſondern von Fleiſch überhaupt die Rede, worunter fleiſchliche Gedanken zu verſtehen ſind. Uebrigens lehren wir ja nicht, daß der Leib Chriſti im Abendmahle an ſich ohne den Glauben des Empfängers nütze ſei. Was iſt denn Karlſtadt's Brot und Wein nütze ohne das, was er das Gedächtniß nennt? Er, der eitel Brot und Wein im Abendmahle ſieht, ſucht mit ſeinem Gedächtniß die an ſich leere Sache aufzublaſen. Er ſagt Gedächtniß und Erkenntniß, weil er

den Glauben, der doch das höchste Stück ist, nicht will. Seine Erkenntniß sucht er nun mit Herz, Feuer, Hitze, Brunst u. s. w. also zu versetzen, daß das Abendmahl, statt ein Empfang der Verheißung zu sein, zu einem guten Werke wird, woraus denn eine neue Gattung von Mönchen und Heuchlern entstehen wird. Bei all diesen köstlichen Reden von Erkenntniß Christi u. s. w. bleibt das Abendmahl eine gemeine Mahlzeit und der Teufel wird dafür sorgen, daß man zuletzt frißt und säuft, Krüge und Kannen an die Wände wirft und sich rauft und schlägt. Wer im Brote den Leib Christi sieht, folgert Karlstadt, muß annehmen, daß Christus im Brote gekreuzigt wird, weil doch das Brot das für uns gebrochene heißt. Brechen bedeutet ihm den Kreuzestod. Wir verstehen das Brechen von der Austheilung des Leibes im Abendmahle und das für uns drückt aus, daß es uns zur Vergebung der Sünden geschieht. Nun findet Karlstadt den Hauptirrthum unserer Lehre darin, daß wir die Vergebung der Sünden, welche allein dem Tode Christi zukomme, dem Abendmahle zuschreiben. Damit streitet er aber nicht gegen unsere Lehre, sondern nur gegen seine eigene falsche Vorstellung von derselben. „Das ist unsere Lehre, daß Brot und Wein nichts helfe, ja auch der Leib und Blut in Brot und Wein nichts helfe; ich will noch weiter reden: Christus am Kreuze mit all einem Leiden und Tod hilft nichts, wenn's auch auf's allerängstigste, hitzigste, herzlichste erkannt und bedacht wird, wie du ehrest, es muß Alles noch ein Anderes da sein. Was denn? Das Wort, das Wort, das Wort, hörst du Lügengeist auch, das Wort thut's" (S. 284.). Man muß wohl unterscheiden, wie die Sündenvergebung erworben und wie sie ausgetheilt wird. Erworben ist sie am Kreuze. Ausgetheilt wird sie im Wort und Sakrament. „Will ich meine Sünden vergeben haben, so muß ich nicht zum Kreuze laufen, sondern zum Sakrament oder Evangelio, da finde ich das Wort, das mir solche erworbene Vergebung am Kreuze austheilt, schenkt, darbeut, giebt. Darum hat er Luther recht gelehrt, daß wer ein bös Gewissen hat von Sünden, der solle zum Sakrament gehen und Trost holen, nicht im Brot und Wein, nicht am Leib und Blut Christi, sondern im Wort, das im Sakrament mir den Leib und Blut Christi,

als für mich gegeben und vergossen, darbeut, schenkt und giebt“ (S. 286.). Die Substanz im Abendmahle ist also das Wort, welches Vergebung der Sünden darbietet. „Wo gleich eitel Brot und Wein da wäre, wie sie sagen, so aber doch das Wort da wäre, so wäre doch desselben Wortes halber im Sakrament Vergebung der Sünden“ (a. a. O.). Das Blut im Abendmahle, welches uns Vergebung der Sünden beut, ist dasselbe, welches einst für uns vergossen ward, trägt also die Macht des Leidens Christi in sich, so daß der Einwand Karlstadt's, der verklärte Leib im Himmel sei nicht der für uns geopferte, eben somit fällt. Fragt Karlstadt, wie der Leib Christi zur Rechten Gottes niedersteigen könne, so beruht dieß auf dem Kindergedanken, als fahre Christus auf und nieder, da er doch an allen Orten ist und Alles erfüllet (Eph. 1, 23.). „Uns ist nicht befohlen zu forschen, wie es zugehe, daß unser Brot Christus Leib wird und sei. Gottes Wort ist da, das sagt's: da bleiben wir bei und glauben's; da beiß dich mit du armer Teufel und forsche darnach so lange, bis du es erfahrest, wie es zugehe“ (S. 289.).

In der mittelalterlichen Lehre bekämpfte Luther nicht die objektive Seite, die Transsubstantiation sammt ihrem Gefolge, sondern die subjektive, die rechtfertigende Kraft desselben als guten Werkes und Opfers, gemäß dem Principe, daß der Glaube allein rechtfertige. Indem Luther dieß Princip unvermittelt an das Abendmahl anlegte, reducirte er dieß Sakrament auf die Aneignung des Wortes von der Vergebung der Sünden im Glauben. Für Leib und Blut hatte er nur den Gesichtspunkt des Bundeszeichens, dem er eine specifische Bedeutung nicht zuzuschreiben vermochte. Was man im Sakramente sich aneignet, kann man auch ohne dasselbe empfangen. Diese Bedeutung hätte Luther auch mit der Annahme, daß nur Brot und Wein gegenwärtig seien, bestreiten können. Nur sein Schriftgewissen hielt seinen natürlichen Menschen, der dahin neigte, zurück. Karlstadt aber that diesen Schritt. Gegenüber dieser Ueberbietung des subjektiven Principes mit all ihren radikalen Konsequenzen gewann für Luther das objektive Moment des Abendmahles eine größere Bedeutung. So sehr dieser Standpunkt als Fortschritt erscheint, so unvollendet ist er noch. Wiefern verbürgt denn Leib und Blut Christi die

Sündenvergebung? Luther ſagt einmal (S. 282.), daß in Leib und Blut die Kraft des Sterbens Chriſti liege, verfolgt aber dieſen Gedanken nicht weiter. Er bekennt im Gegentheil offen, daß auch Brot und Wein die Träger dieſes Wortes ſein könnten (S. 286.). Das Sündenvergebende liegt ihm nicht in Leib und Blut, ſondern in den Einſetzungsworten, ſofern in ihnen geſagt iſt, daß uns Leib und Blut gegeben werde zur Vergebung der Sünden. Wie wir geſehen haben, verſtand Luther dieß Geben zur Vergebung der Sünden nicht von der Hingabe des Leibes Chriſti am Kreuze, ſondern von der Mittheilung im Abendmahle. Da nun der Leib Chriſti nicht an und für ſich die Sünden vergiebt, ſo iſt er nur göttliches Pfand der Sündenvergebung. Wer gläubig genießend im Pfande das Wort ergreift, empfängt Vergebung der Sünden. Im Abendmahle wird die Vergebung der Sünden, welche Chriſtus am Kreuze erwarb, mitgetheilt. Mit dieſer Unterſcheidung begegnete Luther dem Einwurfe Karlſtadt's, daß ſeine Faſſung dem Abendmahle was nur dem Kreuze Chriſti zukomme beilege. Allein die Entgegnung Luther's traf nur, wenn Karlſtadt ſich das Verhältniß des Wortes zum Zeichen wie er dachte, was nicht der Fall war. Karlſtadt hatte Recht, wenn er das Geben zur Vergebung der Sünden vom Kreuzestode verſtand und ſomit nicht in der Aneignung des Wortes, ſondern, falls man die Gegenwart des Leibes Chriſti ſetze, in dem Genuſſe deſſelben den Mittelpunkt des Abendmahles fand. Man muß ſich offen ſagen, daß die lutheriſche Zweckbeſtimmung des Abendmahles unbegründet iſt. Wenn die Wahrheit ganz auf ſeiner Seite iſt in der Vertheidigung des Empfangs des wahren Leibes und Blutes Chriſti, ſo entzieht er dieſer Grundthatſache ihre Kraft, wenn er in ihr nicht den Zweck des Abendmahles ſieht, ſondern nur eine Bürgſchaft der Aneignung des Wortes von der Vergebung der Sünden. Dieſes Wort iſt, wie wir oben geſehen haben, nur ein Attribut des Leibes Chriſti, worauf nicht das Hauptgewicht ruht. Das iſt mein Leib: darauf kommt Alles an. Dieß Wort aber deklarirt nur ein Faktum. Dieſes Faktum, nicht das Wort iſt die Hauptſache. Luther kehrt das Verhältniß um: die Aneignung des Leibes Chriſti iſt ihm der Aneignung des Wortes dienſtbar. Von dieſer Auffaſſung aus mußte ihm die

ſpecifiſche Bedeutung des Abendmahles entgehen. Und dieſen Dualismus zwiſchen dem, was das Abendmahl iſt, und dem, was es ſoll, hat Luther nie überwunden. Das Abendmahl iſt der leibliche Genuß des wahren Leibes Chriſti und zwar des verklärten. Es ſoll das Wort der Vergebung der Sünden dem Glaubenden zueignen.[1] Einerſeits iſt die Aneignung der Vergebung der Sünden nicht an dieß Sakrament gebunden, weil es die beiden Faktoren derſelben, Wort und Glauben, nicht ſind. Anderſeits iſt der Genuß des verklärten Leibes Chriſti nicht einmal ein dieſem Zwecke entſprechendes Bundeszeichen, geſchweige daß dem Leibe die Vergebung der Sünden, dem Genuſſe der Glaube immanent wäre. Es beruht dieſer ganze Begriff, daß im Abendmahle die Vergebung der Sünden empfangen werde, auf der Umkehr des Verhältniſſes des Wortes zum ſpecifiſchen Inhalt des Sakramentes im Allgemeinen, auf falſcher Interpretation des Wortes: für euch gegeben, für euch vergoſſen, in's Beſondere. Ueberhaupt iſt der Sakramentsbegriff der lutheriſchen Kirche nicht zur vollen Entwickelung gekommen. Die Grundbegriffe Wort und Glauben ſind zu unmittelbar ihm angelegt worden. Das Sakrament iſt der Apologie nur ein qualificirtes Wort, verbum visibile (p. 200.), quasi pictura verbi seu sigillum (p. 267.), welches wie das Wort nur durch den Glauben die Kraft der Vergebung der Sünden hat (p. 267.). Vor dem Worte tritt das ſpecifiſche Heilsgut jedes Sakramentes ebenſo in Schatten, wie vor dem Glauben die ſpecifiſche Heilswirkung.

6. Das dritte Stadium iſt die Stellung Luther's gegenüber den Schweizern.

1. Was iſt das Sakrament des Altars? fragt der kleine Katechismus. Antwort: Das Sakrament des Altars iſt der wahre Leib und das wahre Blut unſers Herrn Jeſu Chriſti, unter dem Brot und Wein uns Chriſten zu eſſen und zu trinken, von Chriſto ſelbſt eingeſetzt. Was nützt ſolch Eſſen und Trinken? Antwort: Das zeigen uns die Worte: für euch gegeben, und vergoſſen zur Vergebung der Sünden. Nämlich daß uns im Sakrament durch ſolche Worte Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit gegeben wird. Denn wo Vergebung der Sünden iſt, da iſt auch Leben und Seligkeit. Wie kann leiblich Eſſen und Trinken ſolche große Dinge thun? Antwort: Eſſen und Trinken thut's freilich nicht, ſondern die Worte, ſo da ſtehen: Für euch gegeben, und vergoſſen zur Vergebung der Sünden, welche Worte ſind neben dem leiblichen Eſſen als das Hauptſtück im Sakrament. Und wer denſelben Worten glaubet, der hat was ſie ſagen und wie ſie lauten, nämlich Vergebung der Sünden.

Das erste Wort, welches wir von Zwingli über das Abendmahl haben, ist vom J. 1523. „Ich hab das essen und trinken des fronlychnams und blütes Christi genannt ein widergedächtniß des lydens Christi, er ich den Luter je hab ghört nennen; und hat der Luter den fronlychnam und das blüt Christi ein testament genennt; sind beede recht und us dem mund Christi kummen. Das ein ist der wesentlich nam, das ander ein nam des bruchs und der übung. Der fronlychnam und blüt Christi sind ein ewig gemächt, erb oder testament; so man den ißt und trinkt, opfert man nit, sundern man widergedenkt und ernüweret das, so Christus einist gethan hat" (Werke I. S. 257.). Noch in demselben Jahre spricht Zwingli in einem Schreiben an Wyttenbach (opp. VII. p. 297.) und in der Schrift de canone missae (opp. III. p. 100.) aus, daß des Abendmahles Wesen die gläubige Aneignung des Opfertodes Christi sei, eine Seelenspeise zur Vereinigung mit Christo. Nie, bekennt Zwingli, habe er an die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi geglaubt. Nie habe er die Einsetzungsworte anders als allegorisch genommen. Das Verständniß der eigenthümlichen Allegorie in denselben sei ihm durch zwei Niederländer, Rhodius und Saganus, welche ihm die Schrift ihres Landsmannes Hoen (Hunius) über das Abendmahl übergeben haben, vermittelt worden. Er habe erkannt, daß in dem Ist der Tropus liege (ad Bugenhag. opp. III. p. 606. Walch XX. S. 651.). Zwingli hielt jedoch nach seinem eigenen Bekenntnisse (subsid. de eucharist. p. 330.) mit seiner Ueberzeugung an sich. Er entwickelte seine Ansicht im Zusammenhange zuerst Nov. 1524 in einem Briefe an Alberus, Prediger in Reutlingen (opp. III. p. 589 — 603.), den er schließlich beschwört, keinem Anderen diesen Brief mitzutheilen, als Einem, der lauter im Glauben stehe. Doch lasen diesen Brief, wie Zwingli selbst sagt, mehr als fünfhundert Brüder. Damals schwebte der Streit Luther's mit Karlstadt. Luther hatte Anfang des Jahres 1525 seine Schrift wider die himmlischen Propheten vollendet. Da glaubte nun auch Zwingli heraustreten zu müssen. Im März dieses Jahres erschien sein commentarius de vera et falsa religione, welcher die Abendmahlslehre ziemlich in derselben Weise, wie jenes Schreiben (das übrigens gleichzeitig gedruckt

ward), behandelt (opp. III. p. 239 sq.). Von dieſer Darſtellung erſchien bald eine deutſche Ueberſetzung: Ulrich Zwingli Meinung von dem Nachtmahl Chriſti, Wiedergedächtniß oder Dankſagung, von drei Ungenannten (Walch XX. S. 568 ff.). Zu näherer Begründung der in dieſen Schriften abſichtlich raſch der Oeffentlichkeit übergebenen Meinung erſchien noch in eben dieſem Jahre das subsidium de eucharistia (opp. II. p. 329—356.). Den Schlüſſel zum Verſtändniſſe des Abendmahles findet Zwingli in dem Worte Chriſti Joh. 6. Habes, quo ordine simus rem adgressi, nempe Johannis sextum caput, veluti munitissimam fortissimamque aciem, praemittendo (ad Alb. p. 593.). Zwar iſt hier nicht vom Abendmahle die Rede, ſondern von der Aneignung des Todes Chriſti im Glauben. Aber im Gegenſatze zu den Juden, die an einen Genuß des Leibes Chriſti dachten, hat Chriſtus das entſcheidende Wort geſprochen, daß das Fleiſch kein nütze iſt. Hic ergo murus aheneus esto: Caro non prodest quicquam (comment. p. 248.). An dieſem Worte haben wir ein Richtmaß, nach dem die Einſetzungsworte müſſen erklärt werden. Wenn das Iſt an ſich eigentlich und uneigentlich genommen werden kann, ſo nöthigt uns jener klare Ausſpruch, es uneigentlich zu nehmen. Es ſteht im Sinne von bedeutet, wie in den Ausſprüchen: Es iſt das Paſſah (subsidium d. euch. p. 341.), die ſieben fetten Kühe ſind ſieben fruchtbare Jahre, der Samen iſt das Wort u. ſ. w. Die Nothwendigkeit der ſymboliſchen Auslegung erhellt auch aus dem Parallelſatze: der Kelch iſt das neue Teſtament, wo testamentum = signum testamenti ſteht. Der Kelch iſt ein Zeichen des neuen Bundes, deſſen Grund und Kraft das Blut Chriſti iſt (comment. p. 258.). Brot und Wein ſind alſo Symbole des Leibes und Blutes Chriſti. Und zwar iſt hier nur von dem geopferten Leibe Chriſti die Rede. Nach des Herrn eigenen Worten iſt das Abendmahl ein Gedächtniß des Todes Chriſti. Der Genuß des Leibes Chriſti an ſich kann uns nichts helfen; nur der für uns geſtorbene Leib giebt dem, welcher auf Chriſti Tod ſeine Zuverſicht ſetzt, einen geiſtlichen Segen. Caro Christi comesa gignere aliud haud potest quam carnem. Sed caro pro nobis mortua eum, qui ejus morte nititur, spiritualem facit, nempe dei filium (ad

Alb. p. 594.). Wenn Paulus den geſegneten Kelch die Gemeinſchaft des Blutes nennt, ſo will er damit ſagen, daß die, welche den Kelch trinken, eine Gemeinſchaft der an Chriſti Blut Glaubenden ſind, wie die, welche das Brot genießen, ein Leib ſind. Von einem Genuſſe des Leibes Chriſti im Abendmahle weiß alſo die Schrift nichts. Man mache denſelben nicht zur Sache des Glaubens. Der Glaube, welchen der Geiſt Gottes in uns wirkt, kann nicht nach Belieben jede unmögliche Sache ergreifen. Eine ſinnliche Erfahrung kann nicht Gegenſtand des Glaubens ſein. Genießt man den Leib Chriſti, ſo braucht man es nicht zu glauben, ſo muß die ſinnliche Erfahrung dafür einſtehen. Iſt aber der Leib Chriſti nicht Gegenſtand ſinnlicher Erfahrung, ſo kann er überhaupt nicht gegenwärtig ſein. Zu ſagen, daß wir den Leib Chriſti geiſtlich genießen, iſt ein Widerſpruch. Und was ſollte auch der Genuß des Leibes Chriſti helfen? Weit entfernt, den Glauben zu befeſtigen, muß ſolch eine Unglaublichkeit nur Zweifel erwecken. Confutavimus, jam ut speramus, *insulsam istam* de corporali carne *opinionem*, ubi tamen hoc solum obtinere volumus, quod corporalem et sensibilem Christi carnem edi — *non modo impium sit sed etiam stultum et immane, nisi apud ἀνθρωποφάγους degas* (comment. p. 251.). Auch weiß die alte Kirche nichts davon. Tertullianus, Origenes, Hilarius, Auguſtinus und andere Väter beweiſen, daß dieſe Anſicht nicht erſt jetzt aufgeſtellt worden iſt.

Dieſe Aufſtellungen Zwingli's fanden ihren erſten lutheriſchen Gegner an Bugenhagen, welcher im Jahre 1525 in einem Sendſchreiben an Heß in Breslau (Contra novum errorem de sacramento corporis et sanguinis epistola Johannis Bugenhagii Pomerani. Spirae. 1525. Walch XX. S. 641.) in gerade, aber etwas ſicherem und herabſehendem Tone die uns aus dem Bisherigen bekannte lutheriſche Lehre entgegenſetzte. Er ſtellt Zwingli mit Karlſtadt auf eine Linie: was Karlſtadt aus dem Dieß nach Zwingli's eigenem Urtheil nicht gewinnen konnte, will dieſer dem Iſt entnehmen. Daß das Iſt = bedeutet ſein kann, iſt nicht die Frage, ſondern ob es hier in dieſem Sinne ſtehen kann, wo von keinem Traum die Rede iſt, wo drei Evangeliſten und Paulus dieß Wort übereinſtimmend haben. Des

Herrn Wort, daß das Fleisch kein nütze ist, vermag gegen den Genuß des Leibes Christi nichts, da Christus nicht von seinem Fleische spricht, sondern von dem fleischlichen Sinne der Jünger. Daß Zwingli uns Fleischfresser nennt, ist eine Gotteslästerung. Die Gemeinschaft des Leibes, des Blutes Christi 1 Kor. 10, 16. heißt soviel wie Austheilung des Leibes und Blutes. Das Brot an sich macht nicht die Genießenden zu einem Leibe, denn wie kann das ein Brot sein, welches ihr zu Breslau und wir zu Wittenberg essen, sondern der eine Leib im Brote. Der Kelch heißt das neue Testament, sofern in ihm Vergebung der Sünden ist. Die kann in ihm aber nur dann sein, sofern das Blut Christi in ihm ist. Wenn Paulus die Unwürdigen für schuldig erklärt des Leibes Christi, weil sie nicht unterscheiden den Leib des Herrn, so ist hier doch nicht von einem bedeuteten Leibe die Rede. Zwingli antwortete in demselben Jahre in seiner responsio ad Bugenhagii epistolam (opp. III. p. 604 sq.) sehr ruhig, bescheiden, elegant, mit feinen Ironien.

Mittlerweile war für die symbolische Ansicht ein Mann in die Schranken getreten, der zwar nicht Zwingli's Originalität und Thatkraft hatte, ihm aber an Reife, Ruhe, Gründlichkeit und Klarheit überlegen war, nämlich Oekolampadius. Er entwickelte seine Abendmahlslehre in: De genuina verborum Domini: Hoc est corpus meum juxta vetustissimos auctores expositione liber. 1525, welche Schrift er in einem besonderen Briefe den schwäbischen Predigern des Evangeliums (dilectis in Christo fratribus per Sueviam Christum annunciantibus) zueignete. Diese Schrift sucht vor Allem die Meinung zu zerstreuen, daß das Abendmahl ein der prüfenden Vernunft unzugängliches Geheimniß sei. Das Sakrament steht überhaupt nicht auf gleicher Linie mit den wirklichen Glaubensgeheimnissen. Insbesondere ist das Abendmahl nur vom Aberglauben mit einem geheimnißvollen Zauberschein umhüllt worden. Kein Schriftwort ist vorhanden, worin es ein Geheimniß genannt würde. Im Gegentheil finden wir, daß die Apostel bei der Einsetzung nicht die geringste Verwunderung zeigen. Die ganze alte Kirche sah in ihm nur ein Symbol des Leibes Christi. Kein anderes Resultat bietet eine gesunde Schriftauslegung. Leib ist so viel wie Zeichen des

Leibes, wie schon Tertullianus gesagt hat. Die Zulässigkeit der symbolischen Auslegung kann aus vielen Stellen belegt werden. So heißt 1 Mos. 17. die Beschneidung ein Bund, von dem sie doch nur ein Zeichen ist; so steht 2 Mos. 12. Passah im Sinne von Zeichen der Uebergehung; so heißt es von Johannes dem Täufer, er sei Elias, von Johannes dem Apostel, er sei Mariens Sohn, jedenfalls im figürlichen Sinne; so heißt Christus 1 Kor. 10. der Fels, da der Fels doch nur Christum bedeutet. Ganz so erscheint der heilige Geist als Taube, feurige Zungen, Odem, welche doch nur Zeichen desselben sind. Ist also die Möglichkeit der figürlichen Auslegung nicht zu bezweifeln, so ist sie in diesem Falle schon durch den Zusammenhang des Abendmahles mit einer symbolischen Handlung, dem Passahmahle, nahe gelegt. Christus sagt ja ausdrücklich, daß wir das Abendmahl zu seinem Gedächtniß halten sollen. Sie ist aber nothwendig, weil die eigentliche Auslegung eine Ungereimtheit bietet. Wenn es gewiß ist, daß Christi Leib im Himmel ist, so ist es eben deshalb unmöglich, daß derselbe zugleich auf Erden im Brote kann genossen werden. Wie soll ein Körper im anderen sein können? Und welchen Nutzen soll der Genuß des Fleisches haben, da der Seele nur Geistliches helfen kann, für den Leib allein aber Niemand das Abendmahl wird bestimmt halten wollen? Wenn man auch des Herrn Wort, daß das Fleisch kein nütze ist, von dem fleischlichen Verstande will nehmen, so liegt doch darin (da Christus eben die Meinung, daß man sein Fleisch fleischlich essen solle, dem fleischlichen Sinne zuschreibt) der Gegensatz gegen den mündlichen Genuß seines Leibes.

Diese Schrift fand in dem Kreise, an welchen Oekolampadius sie zunächst gerichtet hatte, eine ganz andere Aufnahme, als er gedacht hatte. Vierzehn schwäbische Prediger, zu Schwäbisch Hall versammelt, beauftragten Johann Brenz, in ihrem Namen in einer Schrift einen nachdrücklichen Gegensatz gegen jene Lehre auszusprechen. Vergebens rieth Bucerus zum Schweigen. Ihr habt das Feuer angezündet, schrieb ihm Brenz, sollen wir es nicht löschen, oder überhaupt nicht für Feuer halten? Im Oktober ging das sog. *Syngramma* an Oekolampadius ab. Eigentlich ein Sendschreiben, war es zunächst nicht

für den Druck bestimmt. Es erschien aber bald genug, zuerst lateinisch, später auch deutsch (lat. b. Pfaff, acta et scripta publ. eccl. Wirtemb. p. 153 sq., deutsch b. Walch XX. S. 667 ff.). Diese Schrift ist, bei aller Anerkennung, welche dem ehemaligen Lehrer und Freund gezollt wird, in einer gewissen Erregtheit und in scharfem Tone geschrieben. Jene mag zum Theil der etwas animosen Natur des schwäbischen Reformators zugerechnet werden. Im Ganzen hat aber derselbe gewiß nicht bloß, wie er selbst sagt, die Gedanken, sondern auch die Stimmung und Stellung seiner Freunde getreu wiedergegeben. Was war es nun, was diesem Gegensatze zu Grunde lag? Die positive Ansicht, welche hier dem Oekolampadius entgegengesetzt wird, steht ihm in der That gar nicht so fern. Brot und Wein sind allerdings zunächst nur Zeichen, sie sind aber das, was sie bedeuten, wirklich durch das Wort. Das Wort ist nicht ein bloßes Zeichen, sondern schließt die Sache ein. Wenn Christus spricht: Friede sei mit euch, oder: Dir sind deine Sünden vergeben, so bringt dies Wort wirklich Frieden, wirklich Vergebung der Sünden. Das Evangelium ist nicht ein bloßes Wort, sondern eine Kraft Gottes zur Seligkeit. Das Wort Gottes, welches über die Elemente gesprochen wird, schließt den Leib Christi wirklich ein. Verbum ad panem fert id quod in se continet. Continet autem corpus Christi verum corporale, proinde fert et corpus ad panem. Hiermit erledigen sich alle Einsprüche des Oekolampadius. Wer will leugnen, daß der zur Rechten Gottes erhöhte Christus im Worte gegenwärtig ist? Im Worte ist auch sein Leib gegenwärtig. Das eine Wort, das in so viele Ohren zugleich dringt, mag auch Christi Leib Vielen zugleich mittheilen. Das Wort mag den Leib in das Brot bringen, ohne den Gesetzen der Körper zu unterliegen. Der Genuß des Leibes im Worte ist ein geistlicher und kein fleischlicher. Er ist nur für gläubige Seelen. Das ist ja überhaupt des Glaubens Art und Kraft, seinen Gegenstand wirklich zu ergreifen. Wer an Gott glaubt, dem ist Gott auch gegenwärtig. Wer an das Blut Christi glaubt, der genießt es, wie Oekolampadius selbst sagt. — Es ist nun zu unterscheiden, was die schwäbischen Prediger haben beweisen wollen, und was sie bewiesen haben. Beweisen wollten sie eine wirk-

liche Gegenwart des Leibes Chriſti. Bewieſen haben ſie eine bloß verbale Gegenwart. Wie viel hier Selbſttäuſchung mag gewaltet haben, iſt ſchwer zu ſagen. Jedenfalls ſtanden ſie mehr dem Willen, als der Sache nach auf Luther's Seite. Auch Luther legt den Nachdruck auf das Wort. Das Wort aber ſchließt ihm nicht den Leib ein, ſondern hat ihn außer ſich als Pfand und Siegel. Und des Wortes Inhalt iſt ihm nicht ſowohl der Leib (wenn ſchon dieß auch), als das neue Teſtament, deſſen Weſen Vergebung der Sünden iſt. Während Luther alſo auch dem Unwürdigen den Leib Chriſti zu Theil werden läßt, erkennt er des Wortes Kraft nur dem Gläubigen zu. Nach dieſen aber empfangen den Leib Chriſti, welchen das Wort einſchließt, nur die Gläubigen. Das, was die Syngrammatiſten bewieſen haben, ſteht ſachlich der Lehre der Schweizer viel näher. Oekolampadius erklärte in ſeiner Antwort den Gegenſatz für einen bloßen Wortſtreit. So ſteht indeß die Sache auch nicht. Abgeſehen davon, was die ſchwäbiſchen Prediger beweiſen wollten, ſo hat ihnen das Wort eine ganz andere Bedeutung, als welche es für Oekolampadius und Zwingli hatte. Dieſe ſahen das Wort faktiſch im Zeichen. Das Zeichen iſt ihnen eine Form des Wortes. Jene aber unterſcheiden zwiſchen Wort und Zeichen. Des Zeichens Subſtanz iſt das Wort. Das Wort aber trägt die Sache in ſich. Die Schweizer legen beim Abendmahle den ganzen Nachdruck auf den Glauben. Die Schwaben auf das Wort. Man kann nicht in Abrede ſtellen, daß die Schweizer durch Potenzirung des Glaubens eine Art Gegengewicht zu gewinnen ſuchen für die aufgegebene Realität des Leibes. Sie wollen den Leib Chriſti nicht. Die Schwaben ſuchen den Leib Chriſti durch Potenzirung des Wortes präſent zu machen. Sie wollen den wahren Leib. Der letzte Grund aber des ſcharfen Gegenſatzes, welchen die Schwaben gegen die Schweizer erheben, liegt principiell in einer anderen Stellung zu Schrift und Kirche. Durch das Syngramma geht die Stimme der Indignation über die Willkür der Schriftauslegung, die flachen Verſtandesgeſichtspunkte, kurz den rationaliſtiſchen Geiſt des Oekolampadius. Hier kämpft das Syngramma durchweg ſiegreich. Treffend zerſtört es die Belegſtellen, auf die ſich Oekolampadius berief; es

weist so tief als evident die Hohlheit des Argumentes nach, daß, wenn die Sakramente so wesentlich wären, sie dem alten Bunde nicht dürften gefehlt haben; es zieht schlagend die Konsequenzen, zu denen die Anschauungsweise des Gegners führen müsse.

Oekolampadius erwiederte in einem *Antisyngramma* (1526). Es konnte ihm nicht schwer werden, das Argument vom Worte niederzuschlagen. Es geschieht mit großem Scharfsinn. Aber es geschieht auch nicht ohne thatsächlich zu beweisen, daß die Anklage der Syngrammatisten auf Ausflachung der Tiefen des Wortes Gottes gegründet waren. Das Wort beim Abendmahle ist nichts weiter als eine Erklärung des Zeichens, das bei der Feier des Abendmahles nicht mehr Kraft hat als sonst. Des äußeren Wortes Wesen ist der innere Begriff. Das äußere Wort kann nur wecken das innere Wort. Im äußeren Worte ist nicht der Geist. Christus wirkt ganz unabhängig von ihm. „Das äußere Wort giebt nicht den Glauben, aber Christus giebt ihn; es tröstet nicht, Christus tröstet; es ehret nicht, es erleuchtet nicht; aber unser innerlicher, heimlicher, himmlischer Lehrer ist Christus." Wie die Taufe nichts weiter ist als ein Zeichen der Wiedergeburt, so daß weder der heilige Geist, noch die Gnade, durch welche wir wiedergeboren werden, an das Wasser gebunden ist, so ist auch das Abendmahl nur ein Mahl des Gedächtnisses Christi. Es heißt die Gemeinschaft des Leibes Christi, wie uns eine Testamentsurkunde in Gemeinschaft mit dem Erbgute setzt. Der Unwürdige ist schuldig des Leibes Christi, nicht weil er ihn ißt, sondern weil er nicht glaubt an die Kraft des Todes Christi. Im Zeichen verunehrt man auch die Sache. Daß Christi Leib nicht wirklich gegenwärtig ist, ruht auf dem unumstößlichen Satze, daß Christi Leib im Himmel ist zur Rechten Gottes. Ein Wunder wäre es, größer als die Erschaffung der Welt und die Menschwerdung des Sohnes. Ein Sakrament ist seinem Begriffe nach nur ein Zeichen. Wenn Christi Leib in jedem Brote wäre, so müßte es viel Christi geben. Wenn im Abendmahle der Leib wirklich gegenwärtig wäre, so würde ja ein wesentlicher Unterschied zwischen den neutestamentlichen und den alttestamentlichen entstehen. Zwischen beiden ist aber kein anderer Unterschied, denn daß jene bedeuten, Christus werde kommen, diese, er

ei gekommen. Endlich ist der Genuß des Leibes Christi ohne Nutzen. Was das Gedächtniß und der Glaube an das Leiden Christi nicht ausrichtet, das wird der Leib im Brote nicht vermögen.

Unterdessen hatte sich auf verschiedenen Punkten Deutschlands Widerspruch gegen diese Lehre erhoben. Theobald Billikanus, Prediger in Nördlingen, bekannte sich 1525 in einem würdig und gründlich geschriebenen Briefe an Urbanus Rhegius (de verbis coenae dominicae et opinionum varietate) zur wörtlichen Auslegung der Einsetzungsworte, um von demselben eine beipflichtende Antwort zu empfangen. Der klassisch gebildete nürnberger Patricier Wilibald Pirkhaimer opferte die Erinnerungen der Freundschaft der Pflicht, eine Lehre zurückzuweisen, in der er die Frucht willkürlicher Auslegung, anmaßender Vernunft, unberechtigten Abweichens von der Gemeinüberzeugung der Kirche, grober Mißverständnisse sah (de vera Christi carne et vero ejus sanguine ad Jo. Oecolampadium responsio). Daß Luther das Wort nehmen werde, war von seinem Charakter und seiner Stellung zu erwarten. Dieß suchten die Straßburger, welche sich auch jetzt zur Vermittlung berufen hielten, zu verhüten. Noch im Jahre 1525 überbrachte der straßburger Professor Georg Chaselius einen Brief, der auf das Dringendste zum Frieden rieth. Luther aber schrieb (de Wette III. S. 44.): „Entweder sie oder wir müssen irren und die Einen von Beiden des Satans Diener sein." Bei diesem Stand der Sache legte sich der unvermeidliche Friedensstifter Bucerus auf eine andere Form, die Wittenberger zu gewinnen. Er wußte in seine lateinischen Uebersetzungen von Luther's Kirchenpostille und Bugenhagen's Erklärung der Psalmen seine Abendmahlslehre einzuspielen, was natürlich nur gereizte Erklärungen von Luther und Bugenhagen zur Folge hatte.[1] Ein charakteristisches Vorspiel späterer Unionspraxis. Nachdem Luther in einem Schreiben an die

1. Luther schrieb an den Buchdrucker Secerius in Basel (dasselbe auch an Herwagen in Straßburg) einen Brief, in dem er auf das Bitterste sich über Bucer's Verfahren, über die Abendmahlslehre der Schweizer überhaupt ausläßt. Dieser Brief ist nicht, wie de Wette (III. S. 201.) meint, vom Sept. 1527, sondern 1526, wie ja daraus erhellt, daß ihn Zwingli in der amica exegesis weitläuftig kommentirt.

Reutlinger (de Wette III. S. 79.) die Sache der Schweizer schon verworfen hatte, erklärte er sich zuerst öffentlich in der Vorrede zu Agricola's deutscher Ueberſetzung des Syngramma gegen die Schweizer (Walch XX. S. 721 ff.). Die Unwahrheit der Abendmahlslehre Karlſtadt's, Zwingli's und Oekolampadius's erhellt ſchon aus dem Widerſpruch, in dem ſie unter einander ſtehen. Sie bleiben nicht bei einerlei-Grund. Statt bei den Einſetzungsworten zu bleiben, kommt dieſer flüchtige, ſchwebende Geiſt auf Joh. 6. „Das iſt eine rechte Satanskunſt ſo zu ſchweben, wie die Nachtbrände fahren des Abends auf dem Felde.“ Sie nehmen nicht die Schrift wie ſie iſt, ſondern „kommen zur Schrift getrollet, ſuchen, wie ſie ihren Sinn in die Schrift hineintragen und die Schrift auf ihre Meinung ziehen. Da hebt ſich's denn; da müſſen die Worte nicht zu verſtehen ſein, wie ſie von Art lauten; man muß dehnen und biegen, da ein τοῦτο, da ein significat, da eine figura, da die Worte umkehren, da den Text verſetzen, da den Text mengen wie eine Karte: Siehe da kommen die Sekten her.“ Mit ihrem subsidium und antisyngramma iſt die Sache noch nicht gemacht. „Verführen mögen ſie viel, aber gründlich nichts ausrichten.“ Gegen alle dieſe Beſtreiter ſeiner Lehre ſuchte ſich Oekolampadius zu rechtfertigen. Mit beſonderer Ausführlichkeit antwortete er Billikanus. Pirkhaimer'n entgegnete er zweimal. Auch Luther'n blieb er die Antwort nicht ſchuldig. Am Schluſſe ſeines Sendſchreibens fordert er ihn auf, doch nicht länger zu ſchweigen. Aber der Geiſt werde ihn wohl verlaſſen haben. Kehre er wieder, ſo möge er dann auftreten und lehren. Nur alle Scheltworte möge er in Wittenberg laſſen.

7. So war denn der entſcheidende Kampf zwiſchen den Schweizern und Luther eingeleitet. Stehen wir einen Augenblick ſtill, um uns zu fragen, ob wir den Standpunkt haben, von wo aus wir Alles im rechten Lichte ſehen mögen. Bei der Darſtellung eines Kampfes, der von ſo außerordentlichen Männern mit ſo großen Mitteln für eine ſo hochwichtige Sache mit einem ſo entſcheidenden Erfolge iſt geführt worden, ſcheint mehr als je die Forderung der Objektivität, Gerechtigkeit, Unparteilich-

it erhoben werden zu müſſen. Soll dieß heißen, daß der Dar-
llende jeder Partei das Wort gönnen, ſich in jede Richtung
neinleben, jede Auffaſſung von dem Punkte ihrer Kraft aus an-
hen, kurz jeder Partei gerecht werden müſſe, ſo iſt nicht nur
chts dagegen zu ſagen, ſondern Pflicht, ſich recht ſagen zu laſ-
n. Soll dieß aber heißen, daß die Darſtellung ohne alles
rtheil bloß referiren ſolle, ſo müſſen wir widerſprechen. Schon
m zu wiſſen, was auszuwählen, was wegzulaſſen iſt, muß der
arſtellende ein Urtheil über Weſentliches und Unweſentliches
aben. Ohne über die Fragen, welche hier zur Sprache kommen,
lbſt geurtheilt zu haben, wird er ſich nicht einmal in einen
Standpunkt hinein verſetzen können. Ohne einen feſten Stand-
unkt wird er nicht im Stande ſein, Ruhe, Sicherheit, Einheit
n ſeine Darſtellung zu bringen. Planck mag uns zum Beiſpiel
ein, dieſer vielgerühmte Repräſentant unparteiiſcher Darſtellung.
Er ſetzt ſeine Meiſterſchaft dahin, nicht bloß zu berichten, ſon-
dern die Erſcheinungen aus ihren Lebenszuſammenhängen zu be-
greifen. Nie aber iſt es die innere Kraft des Lebens ſelbſt, ſon-
dern rein äußerliche Geſichtspunkte und Zwecke, aus denen er
Alles begreift. Er erklärt das Größte immer aus dem Kleinſten.
Die Dreiſtigkeit der Aufklärung, welche alle Größen des Lebens
uf ihre dürftigen Begriffe reducirte, findet ihre Rechnung in die-
ſer pragmatiſchen Kunſt, von der unſer Dichter ſo wahr ſagt:

Was man den Geiſt der Zeiten heißt,
Das iſt im Grund der Herren eigner Geiſt,
In dem die Zeiten ſich beſpiegeln.
Da iſt's denn oft ein wahrer Jammer,
Man läuft beim erſten Blick davon:
Ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer
Und eine Haupt- und Staatsaktion
Mit trefflichen pragmatiſchen Maximen,
Wie ſie den Puppen wohl im Munde ziemen.

ie Unparteilichkeit Planck's in der Darſtellung des Abend-
ahlsſtreites beſteht darin, daß er in ſeiner theologiſchen Flau- und
achheit inſtinktartig für die Seite ſich entſcheidet, wo es am
ächternſten, verſtändigſten, breiteſten, humanſten zugeht. Sein
ntſchiedener Günſtling iſt Oekolampadius. Er ſchließt den
ſten Abſchnitt des Streites mit den Worten: „Unerwähnt mag

von jetzt an immer bleiben, was sonst zu nichts dienen würde, als nur die Hauptpersonen im Streit als Menschen sichtbarer auszustellen. Es wird ohnehin zu Aufklärung des Streites selbst noch oft unvermeidlich sein; aber eben deswegen mag hier die verdrießliche Nebengeschichte ihren ersten Abschnitt finden, weil der Anblick, den sie uns bietet, in die Länge zu widrig wird. Es ist Zeit, daß wir den edlen, großmüthigen, durch keine andere Leidenschaft als Wahrheit angefeuerten Luther wieder in einem anderen Wirkungskreis suchen; denn in diesem zeigt er sich nicht." Soll geurtheilt werden: wahrlich Planck war nicht der Mann dazu.

Eine beurtheilende Entwickelung giebt Ebrard, welche im Allgemeinen gründlicher ist als das, was wir seither von ihm berücksichtigt haben. Sie ist aber durchweg zu subjektiv. Sie ist nicht Geschichte, sondern Apologie der reformirten Lehre. Die Charakteristik der lutherischen Abendmahlslehre ist eben so ungründlich als ungerecht. Der Verfasser giebt sich fortwährend Mühe, Luther'n Schattenseiten abzulauschen. Mit dem Mißfallen, das er an Luther's Auslassungen bezeugt, stimmt es schlecht, daß er dem Leser immer von Neuem Sammlungen derselben vorlegt. Er tadle sie: aber er komme über diesen Punkt auch einmal hinweg. Keine Anerkennung für die Fülle von Geist, Tiefe, Wahrheit, die Luther in diesem Streite entwickelt hat. Dagegen werden die unbedeutendsten Gedanken Zwingli's in den Himmel gehoben. Und doch fühlt man sich nicht selten aufgefordert, sich Zwingli's anzunehmen gegen die Gedanken, mit welchen ihn sein Apologet beschenkt. Wir sind in der seltsamen Lage, uns gegen diesen reformirten Theologen des Oekolampadius annehmen zu müssen, den Ebrard zum Lastträger des Rationalismus in der Lehre der Schweizer macht, da er in dieser Beziehung nicht höher und tiefer steht als Zwingli, an wissenschaftlicher Kraft ihm aber überlegen ist, das Lob dagegen, welches er dem Standpunkte des Syngramma ertheilt, ablehnen zu müssen.[1]

1. Es ist wohl hier der beste Ort, mit Ebrard im Einzelnen etwas abzurechnen zur Begründung des im Texte gefällten Urtheils. Wir haben oben gesehen, daß der Sermon von dem hochwürdigen Sakrament einer

Wir haben unsere Darlegung gleich im Anfang als eine solche, welche urtheilen wolle, angekündigt (S. 267.). Nach den Resul-

---

vorübergehenden Entwickelung Luther's angehört. Ebrard macht ihn zur Hauptquelle. Wir haben gesehen, daß Luther nicht in der leiblichen Vereinigung mit Christo, sondern in der Aneignung der Vergebung der Sünden den Zweck des Abendmahles findet. Nach Ebrard (S. 118.) ist für Luther das Wesentliche des Abendmahles die Vereinigung mit dem Verklärten. „Die Beziehung auf den Tod wirft Luther völlig hinweg" (S. 114.). „Je weniger ihm die objektive Thatsache des Heils, der Tod Christi, nahe getreten war, desto mehr mußte er unmittelbar nach mystischer Vereinigung mit dem verklärten Christo verlangen" (S. 121.). Wir haben gesehen, daß Luther gegen den Zug seines natürlichen Menschen, allein weil die Schrift es ihm sagte, die Gegenwart des Leibes Christi lehrte. Ebrard weiß aber, daß die Gründe, die ihn dazu bewogen, „rein scholastischer Art" waren (S. 118.), so daß seine Lehre nur eine „modificirte Verwandlungslehre" ist, welche „dem derben Manne absagte, dem alles Geistliche sich verleiblichte, dem auch das Feinleibliche sogleich zum Grobleiblichen ward, wie ihm ja auch der Teufel selbst von Angesicht erschien" (S. 121.). Aus der Schrift Wider die himmlischen Propheten erfährt der Leser außer einer Anzahl starker Ausdrücke in derselben wenig. Daraus würde ich mir aber nicht erlauben zu schließen, daß Ebrard selbst nicht viel Notiz genommen habe von dieser Schrift, die selbst Planck bewunderte. Allein S. 276. sagt Ebrard: „So lange Luther seinerseits in trüber Unklarheit lehrte: man esse Jesu verklärten Leib mündlich zur Vergebung der Sünden, so lange hatte Zwingli vollkommen Recht zu behaupten, daß diese durch Jesu Tod erworben sei und nicht durch mündliches Essen erworben werde. Ein Anderes wäre gewesen, wenn Luther die objektive Erwerbung der Sündenvergebung von der subjektiven Aneignung derselben durch Lebensgemeinschaft mit Christo unterschieden hätte" (S. 276.). Man erstaunt, daß Ebrard eine Unterscheidung bei Luther vermißt, welche derselbe in der genannten Schrift weitläuftig entwickelt, wie wir gesehen haben (S. 325.). Ja Ebrard sagt S. 280. selbst referirend: „Die Vergebung der Sünden sei durch Christi Tod erworben, werde aber durch mündliches Essen eines Leibes angeeignet." Wie wenig muß sich Ebrard überlegen, was er schreibt. In diesem kurzen referirenden Satze, der einen früheren Satz aufhebt, ist derselbe Fehler, der in diesem ist, nämlich die Angabe, daß bei Luther das mündliche Essen die Vergebung der Sünden aneigne, da er doch an eben der Stelle, aus welcher Ebrard referirt (Großes Bekenntniß S. 183—187.), sagt: „Daß er aber sagt: Wenn man lehret, daß Christus Leib leiblich essen vergebe die Sünden u. s. w., das sei wider den Glauben: antwort ich: Das halt ich wahrlich auch; ja ich hab wohl mehr gesagt, nämlich daß Christus Leib leiblich essen, ohne Geist und Glauben Gift ist. Worauf antwort nun der Geist oder wider wen ficht er?" Ebrard schreibt stehend (S. 373. 415. 437. u. ö.) Luther'n die Lehre zu, daß der Leib Christi räumlich im Brote sei, da er doch hätte wissen sollen, daß Luther in Marburg diese Insinuation nachdrücklich zurückwies und in seiner letzten Schrift über das Abendmahl (Kurzes Bekenntniß Erl. A. XXXII. S. 408.) den für einen Unsinnigen erklärt, der ihm Solches aufbürde. Der Leser mag richten, ob Ebrard den Luther, über welchen er so hochfahrend urtheilt, verstanden hat. Noch auf zwei Seitenäußerungen Ebrard's will ich kurz eingehen. Ebrard behauptet S. 236., Luther habe bei seinem ersten Auftreten gegen die Schweizer deren Schriften nicht gelesen gehabt, und entschuldigt ihn ironisch deshalb. Womit kann denn Ebrard dieß belegen? Es ist eine Behauptung aus inneren Gründen. Aus der Luft, muß ich antworten. Daß man in Wit-

taten des ersten Buches müssen wir die Lehre der Schweizer für schriftwidrig; nach dem, was wir im vorigen Kapitel gefunden haben, ihre Behauptung, mit der alten Kirche übereinzustimmen, für unrichtig erklären. Die rationalistische Grundlage ihrer Argumente gegen die Präsenz des Leibes und Blutes Christi wird keine Apologie verdecken können. Wir wollen die offenkundige Leidenschaftlichkeit, mit der Luther in diesem Kampfe geschrieben hat, nicht vertreten, aber auch nicht vergessen, was Mathesius hierüber so schön gesagt hat. „Große Leute haben hohe Gedanken und ihre sonderliche Anfechtung, darin wir Einfältige uns nicht alleweg schicken können, Moses zerwirft in seinem Zorn die Tafeln, St. Paulus giebt den korinthischen Blutschänder dem Teufel. Zwar hat es unserm Doktor oftmals herzlich wehe gethan, daß seine Schriften so rauschen wie der Platzregen, und wünschte vielmals, daß er so fein sachte und lieblich könnte regnen, wie Herr Philippus und Brentius, aber einerlei Geist hat mancherlei Wirkung, und wir, die wir Landstraßen oder gemeine Fußpfade reisen, sollen denen nicht nachsetzen, die querfeldein durch Wasser, Wälder, Berg und Thal ihre Wege nehmen, viel weniger sollen wir von großer Leute Ernst, Brunst, Eifer, Heftigkeit leichtlich urtheilen: sie haben ihre Seigersteller und Schirrmeister bei sich im Herzen, das herrscht oft über sie, bringt sie auf, treibt sie fort und führt sie, wohin sie nicht gedenken und lenkt ihre Reise wunderbarlich hinaus, daß sich Jedermann darüber zu kreuzigen und zu segnen hat." Luther hatte das Feuer nicht entzündet. Es mußte gelöscht werden. Aber doch wahrlich nicht damit, daß man, wie die Straßburger riethen, die Frage schweben ließ. Daß Luther den Beruf, ja die Pflicht hatte, ein Wort zu reden, wird man wohl nicht leugnen wollen.

---

tenberg Notiz nahm von der Schweizer Schriften, beweist Bugenhagen's Angriff. Die Schrift Zwingli's gegen Bugenhagen hatte Luther, wie er in Daß diese Worte u. s. w. (S. 37.) selbst sagt, gelesen. An die Reutlinger (de Wette III. S. 82.) schreibt Luther: „Ich habe ihre Bücher gesehen, aber da sie es nicht besser wollten machen, wären sie billig daheime geblieben." Die öfter bei Luther und den Seinen sich äußernde Indignation, daß Zwingli die Bekenner seiner Lehre Fleischfresser und Blutsäufer genannt habe, nennt Ebrard eine falsche Beschuldigung (S. 239.). Sie findet sich aber wörtlich im commentarius p. 251. und in: Daß diese Worte u. s. w. (Werke II. Abth. 2. S. 60.).

Wie anders aber konnte er den Schweizern gegenüber reden, denn als er Karlſtadt gegenüber ſich erklärt hatte. Er mußte den Schweizern entgegentreten. Er mußte es, nicht um ſeine Meinung durchzuſetzen, ſondern um Gottes Wort und Gottes Sache zu behaupten. Die, welche es ihm nicht verzeihen können, daß er den Schweizern nicht ſofort beiſtimmte, oder doch erklärte, es komme auf die Verſchiedenheit der Ueberzeugung nicht an, die bedenken nicht, daß Luther vor Allem ein Herz haben mußte für die katholiſche Kirche, welche er in ſeinem Kampfe mit der römiſchen ſuchte. Wir haben geſehen (S. 172.), welchen Werth Luther auf die Uebereinſtimmung mit der altkatholiſchen Lehre legte. Adoptirte er die Lehre der Schweizer, oder erkannte ihr wenigſtens das Recht zu ſein in der evangeliſchen Gemeinſchaft zu, ſo mußte er es aufgeben, mit der römiſchen ſich je auf Grund der altkatholiſchen Lehre einigen zu können. Es iſt keine Kirche denkbar ohne ein Bekenntniß vom Abendmahle. Steht das Bekenntniß feſt, ſo berührt eine theologiſche Kontroverſe nicht unmittelbar den Grund der Kirche. Hier aber war die Frage, welche Lehre in das Bekenntniß der Kirche übergehen ſollte. Hier nachgeben, hieß die Zukunft der Kirche verrathen. Es handelte ſich um das, wovon die Kirche in Zukunft leben ſollte. Und wie Luther in ſeiner Sache nur Gottes und der wahren Kirche Sache ſah, ſo bekämpfte er auch nicht des Gegners Perſon, ſondern ſein Princip. „Gott weiß, daß ich mit ſolchen groben Gleichniſſen nicht zu nahe treten will dem Zwingel, ſonderlich dem Oekolampad nicht, welchem Gott viel Gaben hat geſchenkt für viel anderen, und mir ja herzlich für den Mann leid iſt. Ich ſehe auch auf ſie nicht in ſolchen Reden, ſondern allein auf den hoffärtigen ſpöttiſchen Teufel, der ſie betrogen hat. Denn er ſoll und muß Gottes Wort unterliegen.“ (Daß dieſe Worte u. ſ. w. S. 34.). Von Anfang an nahmen die Gemeinden ein reges Intereſſe an dieſem Kampfe. Es war ja nicht ein entfernter Lehrpunkt, ſondern eine Hauptlehre; nicht eine ſchwierige theologiſche Diſtinktion lag vor, ſondern ein auch dem geringſten Verſtand zugänglicher Gegenſatz; es handelte ſich nicht um eine Lehre allein, ſondern um den höchſten Moment des Chriſtenlebens, den Höhenpunkt des Gottesdienſtes. Man mag Mathematikern, Philologen,

Philoſophen u. ſ. w. wiſſenſchaftliche Ruhe zur Pflicht machen: in Sachen des Reiches Gottes hat der Eifer für das Haus Gottes (Joh. 2, 17.) ſein Recht. Gedanken Gottes, die in's Leben ſchlagen ſollen, mögen im Munde Berufener auch das Feuer des Lebens athmen. Der Mann, deſſen Perſon ganz aufging in ſeine Sache, durfte perſönlich reden, wo ein Anderer ſich ſachlich zu halten hat.

Wenn wir in dieſem Kampfe die Wahrheit weſentlich auf Luther's Seite ſehen, ſo ſagen wir damit nicht, daß wir alle ſeine Argumente für richtig, alle Seitenaufſtellungen für unumſtößlich halten. Wir werden, wie wir es oben thaten, offen ſagen, wo wir ihm nicht folgen können. Denn er iſt nicht der Mann, der geſchont zu werden braucht. Und ſeine Sache hat nur die Flachheit und Halbheit, nicht das Schwert des Geiſtes zu fürchten, welches iſt das Wort Gottes.

8. Zwingli dachte nun daran, ſeiner Lehre volksthümliche Grundlage und erweiterte Anerkennung zu erwerben. Er ſtellte ſie (1526) in ſeiner klaren Unterrichtung vom Nachtmahl Chriſti, wie der Titel ſagt, für die Einfältigen dar, daß ſie mit Niemandes Spitzfindigkeit hintergangen werden möchten (Werke II. Abth. 1. S. 426 ff.). Sein Schweizerdeutſch iſt einfach, herzlich, derb, oft keck. Dem Meiſter des Hochdeutſchen erſchien es freilich „filzig.“ Nachdem Zwingli im erſten Artikel die katholiſche und lutheriſche Lehre widerlegt hat, begründet er im zweiten die ſeine mit den uns im Weſentlichen ſchon bekannten allgemeinen Geſichtspunkten, denen im dritten ſeine exegetiſche Beweisführung, im vierten der Abweis einiger Seiteneinſprüche folgt. Zwingli nahm in Deutſchland die ſeiner Lehre günſtigen Kombinationen ſorgfältig wahr. Nach Nürnberg erbot er ſich ſelbſt zu kommen. Die nürnberger Prediger, an ihrer Spitze Oſiander, ſetzten aber ſeinen Anmuthungen ſtarke Antworten entgegen. Daran ließ es nun Zwingli, als er ſeine Bemühungen vereitelt ſah, auch nicht fehlen. In drei Jahren, ſchrieb er an Oſiander, werde ſeine Lehre in Italien, Spanien, Frankreich und Deutſchland herrſchen. In ähnlicher Abſicht ſchrieb Zwingli an die Eslinger, unter ſehr ſtarken Auslaſſungen über ſeine Gegner. Jakob Strauß, ein badenſcher

Prediger, schrieb (Juni 1526) eine Schrift Wider Zwingli Irrthum, die wahrhaftige Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im Sakrament betreffend (Walch XX. S. 1345 ff.). Dieser Mann erscheint der Sache, für die er aufstand, nicht gewachsen. Es fehlt ihm an Ruhe ebenso wie an Schärfe. Allein die Sache trägt ihn. Die Punkte, welche er zur Sprache bringt, sind bedeutend genug. Er sieht in der Lehre der Schweizer Vernunftstolz, Willkür der Schriftauslegung (Zwingli zwinge die Schrift, ist sein Schlagwort). „Diese Meister des neuen Irrthums nehmen ganz glatt hinweg Alles, was von der wunderbaren Gegenwärtigkeit des wahren Leibes und Blutes im Sakrament nach Art Gottes ewigen Wortes im Glauben gelehret, und bringen dasselbige nach menschlicher Erkenntniß und lehren, man solle nicht hie Weiteres annehmen oder zugeben, denn was die menschliche Vernunft wohl begreifen mag.“ Der Hauptgrund Zwingli's, daß das Fleisch kein nütze sei, trifft gar nicht Christi Fleisch, sondern fleischlichen Verstand. Von dem geistlichen Genusse des Fleisches Christi, wovon Joh. 6. handelt, muß der Abendmahlsgenuß unterschieden werden, in welchem wir in den Zeichen den unsichtbaren Leib Christi geistlich in uns aufnehmen. Die Schweizer können sich den Genuß des Leibes Christi aber nicht anders vorstellen denn als ein fleischliches Genießen von grob sichtbarer Leiblichkeit, wie wenn man Rindfleisch ißt. „Es wird nichts hie in dem Leibe des Gläubigen verändert, oder leiblicher Empfindlichkeit geübet in Nießung des Leibes und Blutes Christi, aber der unverrückte Glaube der Worte Christi wird bekräftigt in der gewissen Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes unsers Herrn. Darum isset der Mensch nicht hie das Fleisch Christi fleischlicher Weise, aber nach Art und Inhalt der allmächtigen, gewaltigen Worte, so Christus sagt: Das ist mein Leib, das ist mein Blut.“ Das Verhältniß des himmlischen Inhalts zu den Elementen erläutert uns das Wesen des Wortes Gottes. Im Worte Gottes muß man den unsichtbaren, göttlichen Sinn und den menschlichen Ton, der es ausspricht, unterscheiden. Wie in dem menschlichen Worte das unsichtbare Gotteswort verborgen ist, so der unsichtbare Leib in den sichtbaren Elementen. Wie das Wort Gottes durch den Glauben innerlich und lebendig wird, so

bringt auch der Leib Christi nur dem Glaubenden Leben. Zwingli erwiederte ausführlich in seiner Antwurt über Dr. Strussen büchlin (Werke II. Abthl. 1. S. 470 ff., Walch a. a. O. S. 1873 ff.). Diesem Gegner war Zwingli ohne Zweifel überlegen. Das hat er ihm aber in der That auch nicht wenig fühlen lassen. Ein sicherer, hochfahrender, platt scherzender Ton herrscht in dieser Schrift. Sie gehört in die Reihe jener advokatenartigen Widerlegungsschriften, welche das Einzelne des Gegners mit einzelnen Gründen bestreiten, den Gegner in Lumpen zerreißen, ohne des Mannes Mittelpunkt zu verstehen und zu treffen. Nicht mit Unrecht macht ihm Zwingli fühlbar, daß er selbst nicht mit den Wittenbergern gleich lehre, da er nicht einen mündlichen, sondern geistigen Genuß des Leibes Christi annehme. Das sei ein grober Widerspruch, schwarzer Schnee, hölzernes Eisen. Einen geistlichen Genuß lehre er auch. Er streite nicht so sehr gegen die Gegenwart des Leibes, als gegen den leiblichen Genuß desselben. Ein unsichtbarer Leib ist ein unvernünftiger Begriff, den nur eine Sophisterei in die Abendmahlsworte bringt. Der Leib, von dem die Abendmahlsworte sprechen, ist der für uns in den Tod gegebene. Der war sichtbar. Also muß auch der Abendmahlsleib sichtbar sein. Wird das Ist wörtlich genommen, so entsteht der Sinn, daß das Brot der für uns gekreuzigte Leib Christi ist, daß das Brot für uns gekreuzigt worden ist. Da dieß offenbar Unsinn ist, so erhellt, daß das Ist tropisch genommen werden muß, wie es erweislich oft in der Schrift geschieht. Ihr, die ihr euch der einfältigen Auslegung berühmt und gegen die tropische ereifert, nehmet doch selbst einen Tropus an, die Synekdoche. Freilich soll man der Schrift glauben, aber nicht dem Mißverstande, den man in die Schrift hineinlegt. Man muß in der Schrift unterscheiden Worte der Verheißung und Worte der That. Jene sind entweder allgemeine (Ich bin bei euch alle Tage) oder besondere (Paulus wird mein erwähltes Rüstzeug sein). Zu den Worten der That gehören die verbietenden, die wieder allgemeine (Ihr sollt nicht zürnen) oder besondere (Ihr — Apostel — sollt nicht herrschen) sind, und die gebietenden, die sich entweder auf Ceremonien (Taufet im Namen u. s. w.) oder auf sittliche Handlungen (In welches Haus ihr einkehret, esset was

ſie haben) beziehen. In der Auslegung darf man nicht Geſchlecht mit Geſchlecht, nicht Gattung mit Gattung, nicht Art mit Art verwechſeln. Im Abendmahle iſt das Wort: Dieß iſt mein Leib, nicht ein Wort der Verheißung, ſondern ein Wort der That. Alſo kann auch nicht aus dieſen Worten bewieſen werden, daß der Leib Chriſti müſſe gegenwärtig ſein. Bei der Einſetzung des Abendmahles hat Chriſtus etwas geboten, eine Ceremonie. Wir müſſen dieß Gebot alſo im Zuſammenhang betrachten mit anderen Ceremonialgeboten. Drei Ceremonien hat Chriſtus eingeſetzt, die Taufe, das Nachtmahl, das Auflegen der Hände. Die Taufe iſt ein Zeichen der Glieder der Kirche, wie die Beſchneidung war. Das Wort: Taufet im Namen des Vaters, des Sohnes, des heiligen Geiſtes, iſt ein Gebot, keine Verheißung. Alſo können auch Vater, Sohn und Geiſt nicht im Taufwaſſer ſein. In der Taufe wird nichts dem Menſchen gegeben, ſondern dem, der zur Kirche kommt, wird das Zeichen des Volkes Gottes aufgeprägt. So iſt denn auch im Abendmahle nicht der Leib Chriſti gegenwärtig, ſondern es iſt ein Gedächtniß des Todes Chriſti. Das iſt mein Leib, heißt: Das iſt ein Bedeutniß, ein Feſt der Dankſagung, daß der Leib Chriſti iſt für uns hingegeben. Chriſti Fleiſch genießen iſt ja, wie Chriſtus ſagt, kein nütze. Das liegt auch in den Worten: Was aus Fleiſch geboren iſt, iſt Fleiſch. Wird im Abendmahle das Fleiſch Chriſti uns zu Theil, ſo kann ſeine Frucht nur Fleiſch ſein, nicht Glaube. Was ihr von ſakramentlichem Eſſen ſprecht, iſt ein ſchriftwidriger, ſich ſelbſt widerſprechender, die Einfältigen täuſchender Begriff. Ihr richtet damit das Papſtthum und die alten Ceremonien wieder auf. Chriſtus, welcher ſeiner Gottheit nach Alles erfüllt, iſt ſeiner menſchlichen Natur nach an einem beſtimmten Orte, nämlich im Himmel, eben deshalb nicht auf Erden. Daß der Leib Chriſti im Himmel und zugleich an tauſend Orten auf Erden iſt, iſt eine Unmöglichkeit. Am Ende beweist ihr auch noch, daß der lange Chriſtoffel im Abendmahle iſt, da mit Chriſto die Seinen ſind. Das Gleichniß vom inneren und äußeren Worte iſt völlig nichtsſagend, da im Worte es allein auf den inneren Sinn ankommt. Auf die Allmacht dürft ihr euch nicht berufen. Daraus, daß Gott etwas vermag, folgt nicht, daß es iſt. Gott kann aus einem Strauß auch einen Wiedehopf machen.

Dieſer frei, aber treu reproducirte Ideenkreis, welchen Zwingli unmittelbar vor dem Streite mit Luther im Gegenſatze zu einem die lutheriſche Lehre ſchwach vertretenden Gegner entwickelte, mag uns die Lehre Zwingli's noch einmal nach ihren Grundlagen und Zuſammenhängen vergegenwärtigen. Dieſe Lehre iſt das Erzeugniß eines engen, die Tiefen des Schriftwortes ausflachenden, keck abſprechenden Verſtandes. Was nicht auf den erſten Blick in einander will, wird raſch geſchieden und in Gegenſatz geſetzt. Weil Brot und Leib nicht zuſammengehen, ſo muß der Satz ein Tropus ſein. Daß das Subjekt eine Zweiheit ſein kann, iſt undenkbar. Daß ein Leib, dem eine ſichtbare Thatſache attribuirt wird, unſichtbar ſei, iſt Widerſpruch. Was Fleiſch iſt, kann nicht Geiſt haben, kann nicht Geiſt zeugen. Unmöglich iſt, daß ein Genuß leiblich und doch zugleich geiſtlich ſei. In Wort und Sakrament iſt was äußerlich iſt nicht innerlich, was innerlich iſt nicht äußerlich. Daß Chriſti Leiblichkeit Eigenſchaften in ſich aufnehmen kann, welche die gewöhnlichen Körper nicht haben, wird geleugnet. Was im Himmel iſt, kann nicht auf Erden ſein. Was an einem Orte iſt, kann nicht an mehreren ſein. Gottheit und Menſchheit ziehen in Chriſto ihre geſonderten Kreiſe, welche die eine Perſon mechaniſch verbindet. Und ſo iſt denn der eigentliche Gegenſtand des Glaubens auch nur die Gottheit Chriſti. Weil das Abendmahl ein Gedächtniß iſt, ſo kann es nichts weiter ſein. Weil wir des Gekreuzigten gedenken, können wir nicht den Auferſtandenen genießen. So ſcheidet denn dieſer kahle Verſtand Alles, was Gott verbunden hat.

9. Jetzt ſchien es Luther'n an der Zeit, das Wort zu nehmen und zwar, nachdem die Frage einmal an das Volk gekommen war, für's Volk. Er that es im März 1526 in ſ. Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Chriſti wider die Schwarmgeiſter (Erl. A. XXIX. S. 328 ff. Walch XX. S. 915 ff.). Er ſelbſt bezeichnet gleich im Anfang die Stellung, in welche ihn der Gegenſatz der Schweizer brachte. „In dieſem Sakrament ſind zwei Dinge zu wiſſen und zu predigen. Zum erſten, was man glauben ſoll, was man auf lateiniſch nennt objectum fidei, das iſt das Werk oder Ding, was man glaubt oder daran man hangen ſoll. Zum andern, der

Glaub ſelbs, oder der Brauch, wie man das, ſo man glaubt, recht brauchen ſoll. Nun habe ich bisher von dem erſten Stück nicht viel geprediget, ſondern allein das andere, welchs auch das beſte iſt, gehandelt. Weil aber dasſelbe angefochten wird u. ſ. w., will es die Zeit fordern, davon auch etwas zu ſagen." Der erſte Theil handelt nun vom objectum fidei im Gegenſatze zu den Schwärmern. „Zweierlei iſt es, was die Schwärmer dem, was einfältiger Sinn in den Einſetzungsworten findet, entgegenhalten. Zum erſten ſagen ſie: Es ſchicke ſich nicht, daß Chriſtus Leib und Blut ſoll im Brot und Wein ſein. Zum andern, es ſei nicht vonnöthen." Den erſten Einſpruch kann man auch gegen die Menſchwerdung des Sohnes Gottes kehren, die mit menſchlicher Vernunft ſich auch nicht reimet. Wer aber ſieht, wie die eine Seele in allen Theilen des Leibes zugleich iſt, wie aus einem Kern Blumen, Blätter, Schalen, Baſt, Kirſchen erwachſen, wie das eine Auge auf tauſend Körnlein zielt und tauſend Körnlein auf das eine Auge, wie das ſchwache Wort in ſo viele Ohren dringt, ja Jeſum Chriſtum in viele Herzen bringt: dem wird es nicht ſo wunderlich ſein, daß ſich Chriſtus in's Brot und Wein bringet. Wenn das Wort des Engels Chriſtum nicht bloß in's Herz, ſondern auch in den Leib der Maria gebracht hat, wie ſollt nicht durch das Wort Chriſti Leib in Brot und Wein kommen. Wir wiſſen ja doch, daß Chriſtus nicht bloß nach ſeiner Gottheit, ſondern auch nach ſeiner Menſchheit Alles erfüllt. Obwohl Chriſtus im Stein, im Feuer, im Waſſer, im Strick iſt, ſo ſoll ich mich doch nicht in's Waſſer werfen, oder am Strick hängen, um ihn zu finden, ſondern ihn nur da ſuchen, wo ſein Wort iſt. „Derhalben Summa Summarum, daß jene viel ſagen, es reime ſich nicht, darum ſei es nicht alſo, wollen wir eben umwenden und das Widerſpiel ſagen: Gottes Wort iſt wahr, darum muß dein Dünkel falſch ſein." Der andere Grund, es ſei nicht vonnöthen, kommt aus einem Geiſte, der ſich unterſteht, den heiligen Geiſt zu meiſtern. So könnte man auch ſagen, es war nicht nöthig, daß Gott ſeinen Sohn Menſch werden ließ, oder von einer Jungfrau gebären laſſen. „Derhalben ſage du alſo: Was liegt mir dran, ob es vonnöthen ſei oder nicht, Gott weiß

es wohl, wie oder warum es so sein solle und müsse. Wenn er sagt, daß es noth ist, so schweigen alle Kreaturen. Weil nun hier Christus mit klaren Worten sagt: Nehmet, esset, das ist mein Leib, gehöret mir, den Worten zu glauben, so fest als ich allen Worten Christi glauben muß." Im zweiten Theil des Sermons handelt Luther vom Brauche des Sakraments. Wenn die Papisten aus dem Abendmahle ein gutes Werk gemacht haben, so machen die Schwärmer ein bloßes Gedächtniß daraus. „Sie sagen, es soll nur ein Zeichen sein, dabei man die Christen erkennen und richten solle, daß wir ja nichts davon haben sollen, denn die Hülsen. Da kommen sie zusammen, essen und trinken, darum, daß sie seinen Tod bedenken. In dem Bedenken soll die Kraft gar stehen, daß Brot und Wein nicht mehr sei, denn ein Mahlzeichen und Farbe, daß man erkenne, daß wir Christen sind." Auch wir verkünden Christi Tod, unterscheiden aber davon den Genuß des Abendmahles. Die Predigt vom Tode Christi bezieht sich auch auf die Ungläubigen, das Abendmahl nur auf die Gläubigen. Die Predigt spricht im Allgemeinen von Vergebung der Sünden, das Abendmahl eignet dieselbe der einzelnen Person zu. Des Abendmahls würdig sind eben die, welche sich als Sünder erkennen und Vergebung derselben suchen. In dem Leibe, welcher für unsere Sünden gestorben ist, empfangen wir Vergebung der Sünden. Das ist die Frucht des Abendmahles. Haben wir diese, so sollen wir hernach auch predigen und verkünden. „Nun ist noch übrig das Stück von der Frucht des Sakraments, davon ich sonst viel gesagt habe, welchs nicht anders ist, denn die Liebe, welchs auch die alten Väter hoch und am allermeisten getrieben haben, und das Sakrament darum genennet Kommunion, das ist, eine Gemeinschaft." Zur Liebe treibt uns einmal das Beispiel Christi, welcher sich uns im Abendmahle darstellt, als der sein Leben ließ für die Brüder, dann das Symbol des Brotes, einer Einheit aus Körnern, des Weines, einer Einheit von Beeren, wie Paulus 1 Kor. 10, 17. lehrt und die die Lehrer fleißig angezeigt haben. Der dritte Theil handelt von der Beichte.

Noch im März antwortete Zwingli in Fründlich verglimpfung (Vertheidigung) und ableinung über die predig

des treffentlichen Martini Luthers wider die schwärmer u. s. w. (Werke II. 2. Abth. 1—15.) Der Ton dieser kleinen Schrift ist anerkennenswerth bescheiden und mild. Neue Argumente enthält sie nicht. Namentlich findet sich in der Schrift gegen Strauß fast derselbe Inhalt. Allerdings, sagt Zwingli gegen Luther's Vorwurf willkürlicher Auslegung, muß die Schrift allein durch den Glauben verstanden werden. Der Glaube verhält sich zur Schrift, wie ein Thier zu dem Lenkseil. Aber glauben soll man nur der recht ausgelegten Schrift. Eine rechte Auslegung muß die einzelne Stelle im Zusammenhang mit anderen erklären. Heißt nun nachgewiesener Maßen ist an vielen Stellen bedeutet, so sind wir berechtigt, es auch hier so zu verstehn. Luther's Auslegung, daß mit dem Brote der Leib ist, ist doch nicht einfach. Er, welcher uns den Tropus vorhält, nimmt selbst einen Tropus an, die Synekdoche. Ueberhaupt kann Leib und Blut Christi gar nicht Gegenstand des Glaubens sein: „Denn unser gloub stat grundlich allein in die Gottheit, und hat der ware gottessun, Jesus Christus, gar nienen fürggeben, daß uns durch das leiblich Essen üzid ggeben werd" (S. 7.). Wenn wir sagen, der Glaube an den Empfang des Leibes Christi reime sich nicht, so meinen wir nicht: mit der Vernunft, sondern mit Schrift und Glaube; und wenn wir sagen, er sei unnütz, so fußen wir auf Joh. 6, 63. Die Gleichnisse, welche Luther bringt, beweisen nur, daß Christus seiner Gottheit nach in allen Herzen ist, aber nicht mit seinem Leibe. Wenn Luther sagt, daß der Teufel uns besessen habe, so ist das ein Urtheil, welches nach Röm. 14, 4. keinem Christen zusteht. Luther richtet mit seiner Abendmahlslehre das Papstthum wieder auf.

Dieser kurzen Antwort folgte Ende Februar 1527 eine ausführlichere Darstellung und Beurtheilung der seither gepflogenen Kontroverse, die amica exegesis id est expositio eucharistici negotii ad Martinum Lutherum (opp. III. p. 459—562.). Der erste Theil, welcher den größten Raum einnimmt, ist eine Widerlegung der seither von Luther ausgegangenen Urtheile, namentlich des Briefes an Secerius (wegen der Interpolationen des Bucerus), der Schrift gegen Karlstadt, so weit sie dahin gehört, der Schrift über die Anbetung des Sakramentes und des

Sermons über das Sakrament des Leibes und Blutes Christi. Der zweite Theil entwickelt positiv die eigene Lehre. Der Ideenkreis ist uns im Wesentlichen bereits bekannt. Ein Hauptzweck dieser Schrift ist, Luther durch die Zersetzung seiner harten Ausdrücke und durch den thatsächlichen Beweis einer feineren und humaneren Behandlung dieser Frage zu beschämen. Es hat der Leser in dieser Schrift durchweg das Gefühl der Absichtlichkeit: einer absichtlichen, sich nicht wenig fühlenden, sich durch des Gegners Schwächen vortheilhaft in's Licht stellenden Mäßigung. Die Art, wie Zwingli Luther's Aeußerungen durchseiht, ist wahrhaft kleinlich. Dieser hofmeisternde Ton war wahrlich nicht geeignet, zu gewinnen. Und ein starkes Selbstgefühl bricht allenthalben durch. Einem Luther durfte Zwingli freilich nicht bieten, was er einem Strauß gesagt hatte. Und doch spielt so sicher, fertig und siegesgewiß die Dialektik Zwingli's mit ihren durchsichtigen Argumenten um die säulenhaften Gedanken Luther's. Vincet, vincet sine dubio sententia nostra, sed te obstante laboriosior erit victoria. Und wenn die Mitwelt ihr diese Anerkennung versagen sollte: die Nachwelt wird ihr zufallen. Te ergo, o venturum saeculum, appello, ut pro judicii tui integritate de his nostris pronunties (p. 560.). Und zu Luther sagt er scheidend: Non facile superabis, quae hic contra epichirematum tuorum castra sunt producta. Bei untergeordneteren Persönlichkeiten glaubt sich Zwingli keine Gewalt anthun zu dürfen. Wie fährt er mit den Syngrammatisten um. Acervavit ad se Brentius triviales quosdam episcopulos ac iis fultus citra ecclesiarum suarum judicium (die also mußten nothwendig hereingezogen werden) pronuntiavit errorem esse, quod Oecolampadius praeceptor hominis (si modo homo est tam ingratum animal [!]) adsereret etc. (p. 471.). Von dem Syngramma heißt es: Si argumenta (spectes), nihil est eis imbecillius; si acumen, nihil obtusius: tam enim istic male colligitur, tam segniter ad penitiores intelligentias penetratur, ut non facile sit colligere quonam fisi opus adgredi sint ausi (p. 472.). Und wie urtheilt Zwingli von Luther's Lehre. Nobis videtur carnem Christi in coena corporaliter edi adserere, veram pestem esse: qua propediem repullulante et grassante vastatum iri evangelium (p. 469.). Schließlich

erklärt Zwingli die lutherische Lehre für einen Irrthum, und wenn man sie festhalte, für eine Gottlosigkeit (p. 561.).

Diese Schrift und noch zwei andere übersandte Zwingli Luther'n mit einem Schreiben, welches einen beachtenswerthen Kommentar bildet zu der Stellung, welche Zwingli in der amica exegesis zu Luther einnimmt (opp. VIII. p. 39.). Dieser Brief ist, wie selbst Ebrard zugesteht (S. 263.), in einem Schwanken „zwischen wahrer Hochachtung und durchbrechender Gereiztheit" geschrieben, das Luther nothwendig verletzen mußte. Es ist derselbe Ton wie in der amica exegesis, den Luther hart, aber treffend bezeichnet, wenn er an Wenzel Link schreibt (de Wette III. S. 171.): Zwingel una cum libello suo vanissimo epistolam quoque ad me misit, manu sua scriptam, dignam scilicet illo superbissimo spiritu. Ita ***modestissime*** furit (nicht fuerit, wie de Wette liest), saevit, minatur ac fremit, ut mihi videatur irrecuperabilis etiam manifesta veritate convictus; und an Spalatin (a. a. O. S. 171.): Zwinglius mihi epistolam scripsit superbiae, calumniae, pertinaciae, odii ac paene malitiae totius plenam, ***sub optimis tamen verbis***. Es ist eben diese vorgenommene Demuth, welche fortwährend von der Natur durchsetzt wird, so daß bitter und süß immer aus einem Loche quillt. Ein merkwürdiger Beweis gegen diejenigen, welche Zwingli'n gern eine tiefere Abendmahlslehre zuschreiben möchten (die nur durch den Gegensatz zu Luther nicht zu Tage gekommen sei), ist, daß er die Ansicht, welche späterhin Calvin aufstellte (er schreibt sie auf ein Gerücht hin Luther'n bei: tu converteris ad carnem vivificantem in mysterio virtute spiritus divini), für einen betrügerischen Nebel erklärt: nunquam enim aliud obtinebis, quam quod corpus Christi corpus tum in coena quum in mentibus piorum non aliter sit, quam sola contemplatione.

10. Noch ehe Luther von der amica exegesis wußte, hatte er bereits eine größere Schrift gegen die Lehre der Schweizer unter dem Titel: Daß diese Worte: das ist mein Leib u. s. w. noch fest stehen, wider die Schwärmgeister (März 1527) vollendet (Erl. A. XXX. S. 14—150., Walch XX. S. 950 ff.). Diese Schrift ist im Sturm geschrieben, aber mit der ganzen Manneskraft, mit der schlagenden Anschaulichkeit, mit dem schöpferischen

Tiefſinn Luther's. Er behandelt die Lehre der Schweizer als eine Ketzerei, mit welcher der Teufel das eben von der Bank wieder hervorgezogene Wort wieder unterdrücken wolle (S. 22.), beruhend auf dem Dünkel menſchlicher Vernunft (S. 50. 52. 54. 75. u. a.), eine neue Geſtalt des Münzer'ſchen Schwarmgeiſtes (S. 136. u. ö.), voll handgreiflicher Widerſprüche (S. 23. 42.), eine alles Chriſtenthum umſtoßende Lehre, mit welcher durchaus kein Friede möglich ſei (S. 24 ff.). Doch unterſchied Luther das Princip von der Perſon ſeiner Vertreter, denen er die gebührende Anerkennung ihrer Gaben nicht vorenthält (S. 34.). Zuerſt behandelt Luther ihre Auslegung der Einſetzungsworte. Sie beruht auf einer Willkür. Der Eine ſagt: Iſt iſt = bedeutet, der Andere: Leib iſt = Zeichen des Leibes. Weder in der Schrift, noch in irgend einer Sprache iſt ſolche Auslegung zuläſſig. Es iſt keine Kunſt, neue Erklärungen dieſer Art aufzuſtellen. Die Stellen, welche Zwingli anführt, 1 Kor. 10, 4. (Der Fels war Chriſtus), 2 Moſ. 12, 11. 12. (Es iſt des Herrn Paſſah) beweiſen nichts, da dort Chriſtus wirklich Fels iſt, hier Paſſah ſo viel iſt als Tag des Paſſah, wie man im Leben etwa ſagt: Iß Fleiſch, denn es iſt Sonntag (S. 40.). Geſetzt aber, jene Auslegung wäre an ſich zuläſſig, ſo folgt doch nicht im Geringſten, daß ſie hier anwendbar iſt (S. 36.). Vergebens berufen ſie ſich auf die Väter. Wer ihre Stellen ſo auslegen muß wie Oekolampad, der beweiſt, daß er ſeine Sache nicht aus den Vätern hat. Nie hat ein Vater vom Sakramente ſo geredet wie dieſe Schwärmer (S. 54.). Mit zwei Hauptgründen verwahren ſie nun ihre Auslegung. Zuerſt, ſagen ſie, ſtreitet die Annahme der leiblichen Gegenwart Chriſti mit dem Bekenntniſſe, daß Chriſtus zur Rechten Gottes ſitzt. Zweitens der Genuß des Leibes Chriſti iſt kein nütze. Was nun den erſten Punkt betrifft, ſo haben ſie von der Rechten Gottes ganz ſinnliche, kindiſche Vorſtellungen, wie man den Kindern pflegt vorzubilden einen Gaukelhimmel, darin ein goldner Stuhl ſteht und Chriſtus neben dem Vater ſitzt in einer Chorkappen und goldnen Krone (S. 56.). „Die Schrift aber lehret uns, daß Gottes rechte Hand nicht ſei ein ſonderlicher Ort, da ein Leib ſolle oder möge ſein als auf eim gülden Stuhl; ſondern ſei die allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgends ſein

kann und doch an allen Orten sein muß. Nirgends kann sie an einigem Ort sein: denn wo sie irgends an etlichem Ort wäre, müßte sie daselbst begreiflich und beschlossen sein — —. Wiederum muß sie an allen Orten wesentlich und gegenwärtig sein, auch in dem geringsten Baumblatt" (S. 58.). Diese Allgegenwart ist etwas so Wunderbares, daß dagegen ein geringes Stück ist, daß Christi Leib zugleich im Himmel und im Abendmahle ist (S. 60.). Ist Christus zur Rechten Gottes, so ist er ebensomit überall. „Christus Leib ist zur Rechten Gottes, das ist bekannt. Die Rechte Gottes ist aber an allen Enden, wie ihr müsset bekennen aus unserer vorigen Ueberweisung. So ist sie gewißlich auch im Brot und Weine über Tische. Wo nun die rechte Hand Gottes ist, da muß Christus Leib und Blut sein" (S. 65.). Wenn wir dieß glauben, so meinen wir nicht, Christus Leib sei im Brote, wie Brot im Korb oder Wein im Becher. Gott hat ja mehr Weise, ein Ding im anderen zu haben. Erd und Himmel sind im Auge, Bäume im Kern, Levi in Abraham's Lenden. Wir lesen ja, daß Christus nach der Auferstehung durch einen besiegelten Stein und eine verschlossene Thüre ist hindurchgedrungen (S. 66.). Aus dieser Gegenwart des Leibes Christi dürft ihr aber nicht folgern, daß ihr ihn nun aus allen Schüsseln, Gläsern und Kannen genießen könnt. Du siehst die Sonne allenthalben, aber du kannst nicht ihren Schein in einen Kasten legen. Hindern kannst du sie wohl, daß sie nicht scheine zum Fenster herein, aber tappen und greifen kannst du sie nicht. Obwohl allenthalben gegenwärtig, giebt er sich doch nur, wenn er durch sein Wort sagt: Hier sollst du mich finden (S. 69.). Aber, wendet Oekolampadius ein, es ist Christi unwürdig, seinen Leib auf dem Altar von gottlosen Buben hin- und herwerfen zu lassen. „Es ist wahr, nach Oekolampad's Klugheit hat Christus keine andere Ehre, denn daß er zur Rechten Hand Gottes sitze auf eim Sammtpolster und lasse ihm die Engel singen, geigen, klingen und spielen und sei unbeladen mit der Mühe des Abendmahles; aber nach unser armen Sünder und Narren Glaube ist seine Ehre mannigfaltig, daß sein Leib und Blut im Abendmahle ist" (S. 71.). Das ist aber schon ein Grund, daß er damit die klugen Schwärmer zu Narren macht. Dann aber ist es unsers Gottes Ehre, daß er sich um unsertwillen

auf das Allertiefste herunter läßt, in's Fleisch und Blut, in unseren Mund, Herz und Schooß. „Aber die Apostel schreiben ja gar nicht, daß hier ein Wunder sei.“ Die Apostel hatten vielleicht kein Zinnober, um an den Rand eine Hand zu malen mit den Worten: Hier ist ein Wunder. Auf solches Geschwätz zu antworten, ist nicht der Mühe werth. Doch einen Grund haben sie, der freilich stark genug ist. Es ist schwer zu glauben, sagen sie. Da lobe ich sie, daß sie es gerade heraus sagen. Andere Gründe hätten sie gar nicht anzuführen brauchen; dieser eine beweist ihren Glauben sattsam. Da steckt's. Wem etwas zu glauben schwer ist, der spreche nur: Es sei nicht wahr, so ist's gewiß nicht wahr. Ihr zweiter Hauptgrund ist, nach Joh. 6, 63. ist Fleisch kein nütze. Zunächst ist an dieser Stelle gar nicht vom Fleische Christi die Rede, sondern von Fleisch überhaupt. Gesetzt aber, es wäre also: daraus, daß das Fleisch Christi kein nütze ist, folgt doch nicht, daß es nicht da ist. Mit der Weise solltest du Christum aus dem Garten, Kreuz und all seinem Leiden, ja von der rechten Hand Gottes wegschwärmen (S. 83.). Wenden sie ein: Wir sagen nicht, daß das Fleisch an sich, sondern nur daß der leibliche Genuß desselben nicht nütze, so träfe ja dieß nur die, welche nicht mit dem leiblichen Genusse einen geistlichen verbänden. „Wenn habt ihr jemals von uns gehöret, daß wir das Abendmahl Christi also essen, oder zu essen lehren, daß allein ein äußerlich leiblich Essen da sei des Leibs Christi“ (S. 86.)? Wir sagen, daß das leibliche Essen giftig und tödtlich ist, wenn der Mensch nicht geistlich isset, was der Mund leiblich isset. Wir lehren, daß mit dem Leibe Christi das Wort verbunden ist. „Aus dem schließen wir gewaltiglich, daß die eiserne Mauer Oekolampad's oder der Spruch (Fleisch ist kein nütze) gar nicht kann in das Abendmahl gehören. Denn wie wir gehört haben, im Abendmahl ist ein geistlich Essen von Christo eingesetzt, neben dem leiblichen, weil darin ist Gottes Wort, welches dem Herzen sagt: Nehmet, das ist mein Leib, welche der Bauch oder Mund nicht kann leiblich essen noch fassen“ (S. 88.). Durch das Wort also, welches nur im Glauben aufgenommen werden kann, wird der Genuß des Leibes Christi geistlich. Um eine Handlung geistlich zu machen, ist nicht nothwendig, daß das Objekt derselben ein Geist ist.

Objectum non est semper spirituale, sed usus debet esse spiritualis (S. 89.). Maria empfing auf das Wort des Engels Jesum leiblich. Aber sie würde nicht leiblich schwanger geworden sein, wenn sie nicht dem Worte des Engels glaubend geistlich schwanger geworden wäre. „Hier siehst du nun, daß geistlich schwanger sein nicht zwinget, daß die Frucht ein geistlich Wesen sei" (S. 90.). Die Hirten würden das neugeborene Kind mit den leiblichen Augen nicht erkannt haben, wenn sie nicht mit den Augen des Geistes es angeschaut hätten. Das blutflüssige Weib rührte im Geiste Christum an, als sie sein Gewand leiblich ergriff. Erst nachdem Abraham im Geiste das gelobte Land eingenommen hatte, nahm er es auch leiblich ein. „All dasjenige, so unser Leib äußerlich und leiblich thut, wenn Gottes Wort dazu kommt und durch den Glauben geschieht, so ist's und heißt's geistlich geschehen: daß nichts so leiblich, fleischlich oder äußerlich sein kann, es wird geistlich, wo es im Wort und Glauben gehet: —— in usu, non in objecto spiritus est" (S. 92.). Joh. 6, 63. spricht Christus nicht vom Fleische Christi, sondern vom natürlichen Menschen, vom alten Adam, welcher wider den Geist ist. Es ist aber Zwingli ein ungeschickter Zimmermann, daß er Joh. 3, 6. (Was vom Fleische geboren ist, ist Fleisch) gegen den leiblichen Genuß des Leibes Christi wendet. Ist denn der vom Fleische geboren? Ist er nicht erzeugt vom heiligen Geiste? „Ist Christi Fleisch aus allem Fleisch ausgesondert, und allein ein geistlich Fleisch für (vor) allen, nicht aus Fleisch, sondern aus Geist geboren, so ist's auch eine geistliche Speise. — Es werde nun Christus Fleisch leiblich oder geistlich gessen, so ist derselbige Leib dasselbige geistliche Fleisch, dieselbe unvergängliche Speise, die im Abendmahl mit Mund leiblich und mit Herzen geistlich geessen durch's Wort, wie er Joh. 6, 3. lehret. —, Darum sollt der Zwingel nicht also schließen: Wird Christus Leib geessen, so wird nichts denn Fleisch daraus. Solches gilt wohl, wenn man von Rindfleisch oder Säufleisch redet und Kapernaiten reden also; sondern also: Wird Christus Fleisch geessen, so wird nichts denn Geist draus. Denn es ist ein geistlich Fleisch und läßt sich nicht verwandeln, sondern verwandelt und giebt den Geist dem, der es isset. Weil denn der arme Madensack, unser Leib, auch die Hoffnung hat der

Auferstehung von Todten und des ewigen Lebens, so muß er auch geistlich werden, und Alles, was fleischlich an ihm ist, verdäuen und verzehren. Das thut aber diese geistliche Speise, wenn er sie isset leiblich, so verdäuet sie sein Fleisch und verwandelt ihn, daß er auch geistlich, das ist, ewig lebendig und selig werde, wie Paulus 1 Kor. 15, 44. saget: Es wird der Leib geistlich auferstehen" (S. 101.). Nachdem Luther diesen zweiten Punkt also abgeschlossen hat, sucht er zu beweisen, daß auch die Kirchenväter seiner Ueberzeugung seien. Zuletzt kommt er noch einmal auf die Frage nach dem Nutzen zurück. Ein Christ darf nicht fragen, wozu Gottes Wort nütze ist, sondern seinen Glauben demselben unterwerfen, wenn er auch keinen Nutzen absieht, wie Abraham Gott gehorchte, da er seinen eigenen Sohn opfern sollte. Das Fleisch Christi aber, das von Geist und Gott erfüllte, das unvergängliche und ewige, das wäre ohne Nutzen für den, welcher es genießt? (S. 130. vgl. 125.). Selbst wenn das Fleisch Christi ohne Wort ausgeboten würde, so kann es doch nicht da sein ohne das innerliche Wort, welches ist Gott selber (S. 134.). Es ist aber der Leib Christi nicht zu trennen vom Worte. Ist das Wort dabei, so nützt das Fleisch Christi und wenn es eitel Rindfleisch wäre (S. 135.). — Wir sehen Luther hier auf dem Wege, dem Fleische Christi als solchem, unabhängig von dem Worte, Kraft und Leben zuzuschreiben. Er schreibt das Geistliche theils dem Worte, theils dem Leibe Christi zu. In dem vorhin angeführten Satze (S. 101.) gehen Beide unklar in einander. Zuletzt tritt doch das Wort wieder in den Vordergrund und die Aneignung des Wortes Gottes zur Vergebung der Sünden ist Hauptzweck (S. 133 ff.). Aber, wenden die Gegner ein, wenn das Wort Gottes die Hauptsache ist, so ist ja nicht noth, daß Christi Leib im Sakramente ist, da ja das Wort auch außer dem Sakramente an uns kommt. Luther antwortet, daß es uns nicht zustehe, den, der Wort und Leib auf das Innigste verbunden hat, zu meistern (S. 139.). Gott hat mancherlei Weise, sein Wort uns zu geben (S. 139.). Er knüpft immer sein Wort an ein äußerliches Zeichen (S. 136.). Es ist die Art der Schwarmgeister, vom Geiste das Fleisch zu trennen, bis sie zuletzt im Fleisch ganz ersaufen (S. 136. 139.). Gott giebt aber im Brote seinen Leib

um ſeinetwillen und um unſertwillen. Um ſeinetwillen: um ſein Wort zu halten; um unſertwillen: nämlich daß wir's glauben. Glauben ſollen wir das Wort. Das aber ſpricht von Chriſti Leib. „Darum wie das Wort und der Glaube noth iſt, ſo iſt auch der Leib, im Worte verfaſſet, uns-noth, auf daß unſer Glaube recht ſei und mit dem Worte ſich reime, weil ſie beide, Wort und Leib, nicht zu ſcheiden ſind; und wenn er gleich geſchieden und ohne Wort wäre, ſo wäre er dennoch vonnöthen, weil das Leben und Seligkeit drinnen iſt" (S. 141.). In den letzten Worten ſpricht ſich der Fortſchritt Luther's den Schweizern gegenüber aus. Der Leib Chriſti, der früher unklar neben dem Worte einherging, rückt demſelben viel näher, iſt ihm weit nöthiger, ja iſt als Gott- und Geiſtleib ſchon in ſich ſelbſt Zweck. Und doch kam Luther nicht dazu, dieſen Gedanken durchzuführen.

Schon Ende Juni 1527 folgte eine Gegenſchrift von Zwingli: Daß diſe wort Jeſu Chriſti: Das iſt min lychnam, der für üch hinggeben wirt, ewiglich den alten einen ſinn haben werdend und M. Luther mit ſinem letzten büch ſinen und des papſtes ſinn gar nit geleert noch bewärt hat; Huldrych Zwinglis chriſtenlich antwurt (Werke II. Abth. 2. S. 16—93.). Die Schrift iſt dem Herzog Johann von Sachſen zugeeignet. Um dem Vorwurf Luther's, daß man auf ſeine Beweisgründe nicht eingehe, zu begegnen, nimmt ſich Zwingli vor, der Schrift ſeines Gegners Schritt vor Schritt nachzugehen. In dem erſten Theil der Schrift beurtheilt Zwingli den Ton Luther's. Und das iſt freilich der Punkt, in dem Luther ſeinen Gegnern Waffen in die Hände gab. Wenn wir oben die Stellung Luther's im Allgemeinen zu rechtfertigen geſucht haben, ſo haben wir nicht die Vertheidigung übernommen des ſtürmiſchen Geiſtes, in dem er ſchrieb, der nicht bloß den Gegner, ſondern nicht ſelten auch die heilige Sache berührenden Derbheit, des den Gegner nicht zum Worte kommen laſſenden Selbſtgefühls, des Mangels an jener Liebe, die das Beſte vorausſetzt, ſich in den Geiſt des Gegners verſetzt, anknüpft, mit ſanftmüthigem Geiſte zurechtweiſt, des harten Aburtheilens, bevor alle Wege der Belehrung verſucht ſind. Hätte

Zwingli Luther'n dieſes vorgehalten in wahrhaft heiligem Ernſte und in wahrer ſelbſtverleugnender Liebe, er würde vielleicht auf Luther, gewiß auf die gerechte Nachwelt, an die er appellirte, Eindruck gemacht haben. Leider aber beſteht die Ablehnung jener Auslaſſungen Luther's in Retorſionen, die ſich von jenen nur durch Kleinlichkeit, Kraftloſigkeit, Plattheit, ermüdende Breite unterſcheiden. Wenn wir die Sache Luther's dadurch in's Licht ſtellen wollten, daß wir gefliſſentlich die Schatten des Gegners herausſtellten: wir würden ein tüchtiges Verzeichniß von Ausſprüchen zum Beleg unſeres Urtheils bieten können. Wenden wir uns aber zur Sache. Zwingli geht (S. 37 ff.) zur Vertheidigung ſeiner Auslegung über: Von erwägen der gſchrifften gegen einander. Es iſt ein Geſetz, daß man einen einzelnen Ausſpruch nur dann richtig auslegt, wenn man ihn mit anderen in Einklang bringt, da die Schrift ſich nicht widerſprechen kann. Arius wurde zum Ketzer, weil er die Stelle: Der Vater iſt größer als ich, einſeitig feſthielt. Wenn Matthäus und Markus, welche für Juden ſchrieben, einfach ſagen: Das iſt mein Leib, ſo fügen Paulus und Lukas, die für Heiden ſchrieben, hinzu: der für euch gegeben, gebrochen wird. Erſt durch dieſen Zuſatz empfängt jenes einfache Wort ſein Licht. Wenn ich zu Jemand ſage: Hier haſt du das Nachtmahl, das du mir geliehen haſt (nämlich ſechs Kreuzer), ſo liegt das Verſtändniß von dem Nachtmahl weſentlich in dem Zuſatze. Der Leib Chriſti, von dem im Abendmahle die Rede iſt, iſt der für uns in den Tod gegebene. Das (τοῦτο) kann ſich nur auf das Brot beziehen. Soll alſo die Stelle, wie du willſt, wörtlich ausgelegt werden, ſo haben allein die Päpſtler Recht, welche das Brot ſich verwandeln laſſen in den Leib Chriſti, wie groß und lang er geweſen iſt in der Krippe und am Kreuze. Eſſen wir den Leib, der für uns gegeben iſt, ſo müſſen wir ihn auch eſſen, wie er gegeben iſt. Willſt du das nicht, ſo bleibt eben nur übrig, das Iſt im Sinne von bedeutet zu nehmen. Daß iſt in dieſem Sinne ſteht, erhellt aus 1 Moſ. 41, 26., Gal. 4, 24., Matth. 11, 14., 1 Kor. 10, 4., 2. Moſ. 12, 27. Wenn du von der erſten Stelle ſagſt: Es iſt ein Traum, ſo iſt das ebenſo, wie wenn jener Bauer, dem man vorhielt, er habe dreizehn große Fiſche verzehrt, ſagte:

ı, neun Karpfen. Wenn du von 1 Kor. 10, 4. ſagſt: Chriſtus
ır der geiſtliche Fels, ſo widerſprichſt du dir ſelbſt, indem
einmal ausdrücklich ſagſt, daß der geiſtliche Fels Chriſtum
deute, und dann, mir ſehr erwünſcht, den Zuſatz: geiſtlich
ſehr hervorhebſt. Thue das nur auch in den Einſetzungs-
rten bei dem Zuſatze: der gegeben wird. Deine Auslegung
n 2 Moſ. 12, 27. giebt gar keinen Sinn. Welcher Menſch
ıt wohl: Iß Fleiſch, denn es iſt Sonntag? Ebenſo könnte
ſagen: Iß Fleiſch, denn der Eſel hat die Feigen gefreſſen.
ı kann nur heißen: Es bedeutet den Ueberſchritt. Es iſt
ö erwieſen, daß in der Schrift iſt = bedeutet ſteht. Du
ıſt, wir ſchließen von dem, was einmal geſchieht, auf alle
ale, a particulari ad universale. Aber das iſt nicht wahr.
ır nehmen hier einen tropiſchen Sinn an, weil der eigentliche
möglich iſt. Das iſt doch aber richtig, daß man, wo ein
ort uneigentlich ſteht, daſſelbe durch eine andere Stelle, in der
auch uneigentlich ſteht, erläutert (S. 50.). Wenn z. B. Chriſtus
h. 3, 5. ſagt: Es ſei denn, daß Jemand wiedergeboren wird
s Waſſer und Geiſt u. ſ. w., ſo kann Waſſer hier nicht wört-
ı genommen werden. Sonſt müßte man ja auch Matth. 3, 11.:
ır wird euch mit dem heiligen Geiſte und mit Feuer taufen,
irdiſches Feuer denken. Finden ſich nun Stellen, wo Waſſer
eigentlich von Gottes Gnade u. ſ. w. ſteht, ſo habe ich ein
cht, ſie zur Erklärung herbeizuziehen. Solche ſind Ezech. 36, 25.
h. 4, 10., 1 Joh. 5, 6. Du ſagſt, wir legten uneigentlich
s, weil die wörtliche Erklärung der Vernunft widerſpräche.
ı ſagen wir nicht, ſondern unſer Satz iſt, daß ſie dem Glau-
ı und der Schrift nicht gemäß ſei. Der Glaube kann freilich
es Mögliche ergreifen. Des chriſtlichen Glaubens Inhalt ſoll
ır das Wort Gottes ſein (Röm. 10, 14., Tit. 1, 16.). Es
ı der Chriſt ein inneres Licht, das ihm ſagt, was Gottes Wort
und was Menſchenlehre. Wenn ich aus 1 Moſ. 1, 14. ſchließen
llte, daß ich Sonne, Mond und Sterne machen könnte, aus
: Geſchichte der Hochzeit zu Kana Joh. 2., daß ich Waſſer in
ein verwandeln könnte, ſo kann ich doch nicht ſolche Mei-
ng ſchriftgemäß nennen. Warum nicht? Weil ich aus einer
chichtlichen Thatſache eine Verheißung mache. So auch hier.

Wenn Christus sagt: Das ist mein Leib, so ist das eine Thatsache. Wo steht, daß sich diese Thatsache wiederholen soll? In den Worten: Das thut zu meinem Gedächtniß? Nach der Erklärung des Apostels 1 Kor. 11, 24. bezieht sich das auf das Essen von dem Brote, das Trinken von dem Kelche, nicht auf Leib und Blut Christi. Aus dieser Stelle erhellt unwidersprechlich, daß die Danksagung das Wesen des Abendmahles ist (S. 55.). Der Genuß des Leibes Christi kann somit nicht Gegenstand des Glaubens sein, da er nicht Inhalt des Wortes ist. Aber er widerspricht auch dem Glauben. Die Summa des Heils ist Glaube an Gott. Wie Gott ein Geist ist, so muß auch das Verhältniß zu ihm ein geistliches sein. Im Geiste, nicht mit Essen und Trinken dienen wir Gott. Der Glaube sieht auf den Tod Christi. Sind wir durch den Tod Christi versöhnt, so kann nicht im leiblichen Essen und Trinken seines Leibes und Blutes Vergebung der Sünden uns werden, wie du lehrst (S. 57.). Und nicht bloß der Anfang, sondern auch der Fortgang und das Ziel des Glaubens hängt in keiner Weise daran, sondern lediglich am Werke des heiligen Geistes. Nie habe ich daran geglaubt. Hast du es, so ist es nicht Glauben, sondern Wähnen. Es widerspricht endlich diese Meinung bestimmten Aussprüchen der heiligen Schrift. Schon, wie ausgeführt, dem Zusatze: der gegeben wird. Ferner dem Gebote, es zu thun zum Gedächtniß Christi; dem Worte, daß das Fleisch nichts nützt; allen Stellen, in denen Christus sagt, er sei nicht mehr auf Erden.

Stehen wir hier einen Augenblick still. Zwingli's Beweisführung ist ihrer Form nach einfach, klar, bündig, anschaulich, was man nicht immer von der Luther's sagen kann, der zu sehr mit dem ganzen Menschen dachte, zu persönlich, zu schöpferisch, zu tief war, um ein wahrhaft objektiver Dialektiker zu sein. Aber freilich konnte Zwingli in einer an sich so durchsichtigen Behauptung, mit der er von Anfang an fertig war und für die er im Wesentlichen immer dieselben Argumente bringt, schon leichter klar sein. Auf welcher Seite das Recht ist, haben wir schon oben ausgesprochen. Damit haben wir aber nicht sagen wollen, daß Luther die rechte Sache immer richtig vertreten hat. Er hatte Recht, wenn er in der Leichtigkeit, mit welcher Zwingli

en Wortsinn aufgab, in dem geflissentlichen Hervorheben der bsurditäten desselben, in der Art und Weise, wie er sich eine schriftanalogie herstellte, in der flüchtigen Beweisführung aus em Wesen des Glaubens, in dem ewigen Zurückkommen auf en Nutzen auf Grund einer so unsicheren Stelle wie Joh. 6, 63. — as sah, was wir Rationalismus nennen; aber er hätte dieß icht immer so unvermittelt dem Gegner entgegenwerfen, er hätte usgehend von dem, was dieser wollte, anerkennend das gemeinme Positive, fernhaltend alle ungerechten Insinuationen, aus. ner rein sachlichen Zerlegung dieß ihm müssen resultiren lassen. as war aber Luther's Art nicht. Er wirthschaftete immer us dem Vollen. Mit Recht leugnete er, daß ist = bedeutet t. Aber damit war die Sache doch noch nicht abgethan. Luther ollte die Möglichkeit der tropischen Auslegung überhaupt hier bschneiden. Er that es aber nur durch Abweis der zwinglischen arallelen und auch das nicht vollständig. Es war offenbar irrig, enn Zwingli den Beisatz: der für euch gegeben wird, zum auptsatze machte, aber mit diesem Beisatze war Luther selbst icht im Reinen. Um alles Symbolische abzuschneiden, leugnete r, was nicht zu leugnen war, daß er vom Geben in den Tod ehe. Der Grundfehler der zwinglischen Beweisführung aus dem esen der Schrift und des Glaubens ruht darin, daß er, anstatt e Stellen, welche gefragt werden mußten, nämlich die vom endmahl wirklich handelnden, gründlich zu nehmen, Stellen erheizog, die entweder gar nicht, oder nur relativ hergehörten.

Gegen den Beweis für die Gegenwart des Leibes Christi, elchen Luther aus dem Sitzen zur Rechten Gottes nahm, richtete wingli einen besonderen Abschnitt: von den beeden naturen in Christo und jren Gegenwechsel (S. 66 ff.). In hristo müssen beide Naturen wohl aus einander gehalten wern. Nach der göttlichen ist Christus Herr über alle Dinge Matth. 28, 18.), nach der menschlichen steht er unter dem Kaer (Luk. 2, 1.); nach der göttlichen weiß er alle Dinge (Joh. 17, 5.), nach der menschlichen weiß er nicht den Tag seiner Zukunft Mark. 13, 32.); nach der göttlichen thut er Wunder, nach der enschlichen kann er nichts von ihm selber thun (Joh. 5, 19.); ach der göttlichen lehrt er Worte des ewigen Lebens (Joh. 8, 68.),

nach der menſchlichen nennt er ſeine Lehre nicht ſein, ſondern deß, der ihn geſandt hat (Joh. 7, 16.); nach der menſchlichen hungert und dürſtet ihn, leidet und ſtirbt er, während er nach der göttlichen ewig beim Vater, unangefochten und unſterblich iſt (Joh. 3, 16.). In der Schrift geſchieht es aber, erſtlich daß Chriſto, alſo dem Gottmenſchen, etwas zugeſchrieben wird, was nur einer Natur zukommt, zweitens daß eine Natur für ſich genommen wird, drittens daß der einen Natur zugeſchrieben wird, was nur der anderen eignet. Damit iſt aber nicht eine ſachliche, ſondern nur eine figürliche Vermiſchung der Naturen gegeben. Die Figur, vermöge welcher dieß geſchieht, iſt die Alloöſis. Richtig ſagt Luther, daß Gottes Rechte allenthalben iſt: Allgegenwart iſt aber eine ausſchließlich göttliche Eigenſchaft. Somit kommt ſie nur der göttlichen Natur Chriſti zu. Luther aber ſchreibt ſie fälſchlicher Weiſe der menſchlichen zu, indem er für Chriſtus ohne Weiteres die menſchliche Natur Chriſti ſetzt. Nur wenn er entweder neu geſchaffen oder verwandelt würde, könnte Chriſti Leib unendlich ſein. Beides iſt unmöglich. Ein allgegenwärtiger Leib iſt ein handgreiflicher Widerſpruch. Das ſagt auch die Schrift, indem nach ihr Chriſtus nicht mehr auf Erden iſt (Matth. 26, 11., Joh. 16, 7., 17, 11. u. a.).

Dieſe Auffaſſung der Perſon Chriſti iſt zuerſt das Erzeugniß eines engen, über die Gegenſätze nicht hinauskommenden Verſtandes. Endliches und Unendliches ſtehen im unauflöslichen Dualismus einander gegenüber. Daß zwiſchen Bleiben im Endlichen und Uebergehen in das Unendliche noch eine Mitte liegt, nämlich Aufnehmen des Unendlichen, ahnt dieſer Verſtand nicht. Zweitens iſt gewiß, daß, wenn im Gottmenſchen die Funktionen der göttlichen und der menſchlichen Natur ohne alle innere Durchdringung, nur durch die Zwiſchenlinie der Perſon verbunden, einander parallel laufen, der Gott weder Menſch, noch der Menſch Gott iſt. Von dem, was doch dieſe Anſicht eigentlich will, daß nämlich jede Natur ihre Eigenthümlichkeit rein bewahre, kommt das reine Gegentheil heraus, nämlich eine göttliche Natur, welcher die menſchliche wie ein verendlichend Bleigewicht anhängt, eine menſchliche, welche von der göttlichen immer durchſetzt wird. Es widerſpricht dieſe Anſicht drittens dem chriſtlichen Bewußt-

ſein. Der chriſtliche Glaube nennt ohne Scheidung den Gottmenſchen ſeinen Herrn und Gott: Zwingli aber erklärt nur die göttliche Natur für Gegenſtand des chriſtlichen Glaubens. Iſt dieß alſo, ſo kann konſequenter Weiſe der Glaube auch nur, was die göttliche Natur gethan hat, ergreifen. Der Tod Chriſti iſt ein Faktum der menſchlichen Natur. Alſo kann er nicht der Gegenſtand des Glaubens ſein. Zwingli ſchreibt an Haner (3. Dec. 1526: opp. VII. p. 568.): Quae de fide in Christum aut ejus mortem dicuntur, non spectant humanam in eo naturam. Quin et ipsa mors, quae oblatio est pro peccatis nostris, tam pretiosa non esset, nisi is, qui secundum unam naturam mortalis esset, secundum alteram vita esset. Cum ergo dicimus, nos carne Christi fidere, per carnem mortem intelligimus. Ac continuo morti fidere, κατ' ἀλλοίωσιν nihil aliud est, quam eo fidere deo, qui secundum alteram mortuus est. Wie der Verſtand Zwingli's in Chriſti Perſon Göttliches und Menſchliches nicht einen konnte, ſo auch im Sakramente nicht Geiſtliches und Leibliches. Das Geiſtliche bedarf des Leiblichen nicht, das Leibliche kann das Geiſtliche nicht in ſich aufnehmen. Das ſpricht der letzte Abſchnitt: Von dem wort: das fleiſch iſt gar nit nütz (S. 85 ff.) aus. Zum Schluſſe heißt es: „Und als diß ganz büch nüts anders iſt weder (denn) eine offne ſchmach und verdünklung der unbefleckten evangeliſchen warheit und liechtes, welchs als ich zu gott hoff jez ſtark iſt an'n Tag gebracht, dörfend wir die unmäßig ſchelten nit alles verantwurten; unſer unſchuld verantwurt's zum teil, zum teil treit (trägt) ſie es dulbiglich. Und ſind diß die irrungen, die du in dieſem büch leerſt:

I. Der lychnam Chriſti ſye glychſam der göttlichen natur allenthalb.
II. Chriſtus zeige ſich uns in diſem ſakrament, daß wir wüſſind, wo wir jn finden ſöllind.
III. Chriſtus lyb, lyblich geeſſen, neme die ſünd hin.
IV. Chriſtus fleiſch ſyg ein ganz geiſtlich fleiſch.
V. Chriſtus fleiſch, lyblich geeſſen, erhalte unſeren lyb zur urſtände.
VI. Chriſtus lyb, lyblich geeſſen, gebe oder meere den glouben.

Wirt alles von dir wider gottes wort geredt."

Hier iſt II. ein aus dem Zuſammenhang geriſſener Ausſpruch Luther's, IV. ebenfalls, III. V. VI. offenbar falſche Auffaſſungen von Luther's Lehre, welcher den geiſtlichen Segen des leiblichen Genuſſes ſtets vom Glauben abhängig macht. Jedenfalls liegt in dieſen Sätzen ein Beweis vor, wie wenig Zwingli aus ſich herausgehen, in ſeines Gegners Gedanken ſich hineinleben konnte.

Gleichzeitig mit Zwingli antwortete auch Oekolampadius in: Secunda, justa et aequa responsio ad Martinum Lutherum. Ja die Lehre der Schweizer erhielt in der Disputation zu Bern (Januar 1528) eine Art Sanktion. In dieſer glänzenden und entſcheidenden Disputation ward vom 14. bis 19. Januar über die vierte Schlußrede: „Daß der lyb und das blüt Chriſti weſenlich und lyblich in dem brot der dankſagung empfangen werd, mag mit bibliſcher geſchrift nit bybracht werden“ verhandelt. Burgauer, Leutprieſter zu St. Gallen, und Althammer aus Nürnberg vertheidigten die lutheriſche Lehre; Huttet, Pfarrer zu Appenzell, und Buchſtab, Schulmeiſter zu Zofingen, die katholiſche. So bedeutend die Geſichtspunkte waren, welche dieſer Seits geltend gemacht wurden, ſo waren Zwingli und Oekolampadius ihnen doch geiſtig zu überlegen und von der herrſchenden Stimmung zu ſehr getragen, um nicht durchzudringen. Althammer trat zwar nicht von ſeiner Ueberzeugung, wohl aber vom Kampfplatze bald zurück. Burgauer erklärte zuletzt: „Ich bekenne, daß ich durch vorgehaltene Schriftſtellen und Erklärungen meiner geliebten Brüder Zwingli, Oekolampad und Bugen dergeſtalt berichtet bin, daß ich zu dieſer Stunde geſinnt und Willens bin, mich nicht gegen dieſe Schlußrede dergeſtalt wie geſchehen einzulaſſen oder zu widerfechten; guter Hoffnung, die Gnade Gottes, durch welche er das Licht der Wahrheit etliche Jahre ſo augenſcheinlich eröffnet hat, werde in dieſer Sache mir und Anderen auch entdecken, was daran als unbezweifelt anzunehmen ſei. Ich will mir allezeit weiteren Bericht mit Gottes Wort vorbehalten und hiermit meinen Mithaften, die an dieſem Tiſch geſeſſen, nichts aufgelegt noch abgenommen haben“ (Zwingli's Werke II. Abth. 1. S. 150.). Innerlich war er noch nicht überwunden. Erſt 1531 gab er ſeine lutheriſche Ueberzeugung auf.

11. Noch einmal und zwar, wie er gleich am Anfang erklärt, zum letzten Male antwortete Luther ausführlich und gründlich in: Bekenntniß vom Abendmal Christi, welche Schrift Ende März 1528 erschien[1] (Erl. A. XXX. S. 151—373. Walch XX. S. 1118 ff.). Sie zerfällt in drei Theile. Der erste will „die Unseren warnen, mit Anzeigung wie so gar nicht der Schwärmgeist auf meine Gründe geantwortet habe." Der zweite behandelt die Abendmahlsstellen im Zusammenhange. Der dritte enthält das Bekenntniß Luther's.

Im ersten Theil widerlegt Luther zuerst Zwingli, dann Oekolampadius. Die Gedanken, welche er der Annahme des Tropus und der Metonymie entgegenstellt, übergehen wir, weil wir theils ihre Grundlage im Vorigen gesehen, theils ihre Hauptspitzen schon in der Erklärung der Einsetzungsworte angeführt haben, um einem Punkte, welchen Luther zuerst in dieser Schrift durchgreifend entwickelt hat, unsere ungetheilte Aufmerksamkeit zu schenken. Die Möglichkeit der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle hatte Luther schon in der Schrift wider die himmlischen Propheten (a. a. O. S. 266.), im Sermon (a. a. O. S. 337.) und in: Daß diese Worte u. s. w. (S. 56 ff.) aus der innigen Vereinigung der beiden Naturen in Christo begründet. Diesem Beweisgrunde hatte Zwingli die im Vorigen entwickelte Aufstellung über das Verhältniß der beiden Naturen entgegengesetzt. Seine Annahme der Allöosis weist Luther mit tiefster Indignation zurück. „Hüt dich, hüt dich, sag ich, für der Allöosi, sie ist des Teufels Larven; denn sie richtet zuletzt einen solchen Christum zu, nach dem ich nicht gern wollt ein Christen sein, nämlich daß Christus hinfurt nicht mehr sei, noch thu mit seinem Leiden und Leben, denn ein ander schlechter Heilige. Denn wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so

1. Diese Schrift hatte Luther begonnen, noch ehe an die berner Disputation zu denken war. Am 22. Nov. 1527 schreibt er an Link: Adhuc semel Swermionibus respondeo cum professione fidei meae (de Wette III. S. 224.). Der Versuchung, die berner Disputation mit dieser Schrift in pragmatische Konjunktur zu setzen, konnte aber Planck nicht widerstehen. „Luther mußte eilen, die Eindrücke wieder auszulöschen, welche dieß ungünstige Urtheil gemacht haben konnte und dieß that er auch in dem großen Bekenntniß vom Abendmahl, das er sogleich im Frühling dieses Jahres herausgab" (II. S. 493.).

bedarf er wohl selbs eines Heilands" (S. 203.). Einmal sieht er in der Allöosis eine Erfindung der alten Wettermacherin Vernunft, von gleicher Art wie der Tropus in den Einsetzungsworten, eine unbewiesene Neuerung. „Denn daß er saget, es sei Allöosis, da giebt man ein Dreck auf, möcht er doch wohl sagen, es wäre Ironia oder ein ander Tropus da. Es gilt nicht so Troppens oder Troppelns in der Schrift, man muß die Tropos zuerst beweisen, daß sie da seien, ehe man damit streite" (S. 202.). Ferner „wo die Allöosis soll bestehen, so wird Christus zwo Personen müssen sein, eine göttliche und eine menschliche; weil er die Sprüche vom Leiden allein auf die menschliche Natur zeucht und aller Dinge von der Gottheit wendet; denn wo die Werke zertheilet und gesondert werden, da muß auch die Person zertrennet werden; denn die Person ist's die Alles thut und leidet, eins nach dieser Natur, das andere nach jener Natur, wie das Alles die Gelehrten wohl wissen" (S. 206.). Endlich zerstört die mit der Allöosis gegebene Annahme, daß nur die menschliche Natur für uns gelitten habe, das Heil der Welt (S. 224.). Die Allöosis ist eine Ketzerei, um derentwillen Zwingli verdient, daß man ihn meide. „Ich bekenne für mich, daß ich den Zwingel für einen Unchristen halte mit allen seinen Lehren, denn er hält und lehret kein Stück des christlichen Glaubens recht und ist ärger worden siebenmal, denn da er ein Papist war" (S. 225.). Wir vermengen nicht, wie sie schreien, die beiden Naturen in Christo unter einander, wohl aber mengen wir sie in eine einige Person und sagen: Gott ist Mensch und Mensch ist Gott. Wir halten unsern Herrn Christum für Gott und Mensch in einer Person, non confundendo naturas nec dividendo personam, daß wir die Naturen nicht mengen, und die Person auch nicht trennen" (S. 206.). „Weil Gottheit und Menschheit eine Person ist, so giebt die Schrift um solcher persönlichen Einikeit willen auch der Gottheit Alles, was der Menschheit widerfähret und wiederum. Und ist auch also in der Wahrheit. Denn das mußt du ja sagen, die Person (zeige Christum) leidet, stirbet; nu ist die Person wahrhaftiger Gott: darum ist's recht geredt: Gottes Sohn leidet; denn ob wohl das eine Stück, als die Gottheit, nicht leidet; so leidet dennoch die Person, welche Gott ist,

am andern Stücke, als an der Menschheit. Gleich als man spricht: Des Königs Sohn ist wund, so doch allein sein Bein wund ist. Salomon ist weise u. s. w. Denn weil Leib und Seele eine Person ist, wird's der ganzen Person recht und wohl zugeeignet, Alles was dem Leibe oder Seele, ja dem geringsten Glied des Leibs widerfähret" (S. 204.). Nun ist Christus zur Rechten Gottes, welche zugestandener Maßen nicht ein besonderer Ort, sondern allenthalben ist. Wo nun Christus seiner göttlichen Natur nach ist, da ist er auch nach seiner menschlichen. „Wo du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre und nicht der Mensch, da wäre die Person schon zertrennt, weil ich alsdann mit der Wahrheit kunnte sagen: Hie ist Gott, der nicht Mensch ist und noch nie Mensch war. Nur aber des Gottes nicht! denn hieraus wollt folgen, daß Raum und Stätte die zwo Naturen von einander sonderten und die Person zertrenneten, so doch der Tod und alle Teufel sie nicht kunnten trennen und von einander reißen" (S. 232. vgl. S. 222.). „Ist Christus eine Person in der Gottheit und Menschheit, so muß die Menschheit zugleich auch auf Erden und im Himmel sein" (S. 277. vgl. 226 ff.). Damit ist aber nicht gesagt, daß Christi Leib unendlich ist. „Ist doch die Welt an ihr selbst nicht infinitum oder unendlich; wie sollte denn folgen, daß Christus Leib unendlich sei, so er allenthalben wäre" (S. 226.). Schon die Natur giebt uns Erscheinungen, welche die Möglichkeit, daß ein Körper zugleich an vielen Orten sei, erläutern. „Ich hab wohl Krystallen oder Edelgestein gesehen, da inwendig etwa ein Fünklin oder Flamme, als im opalo ist, oder ein Wölklin oder sonst ein Bläslin ist, und doch dasselbige Bläslin oder Wölklin scheinet als sei es an allen Enden des Steines. —— Wenn nun Christus auch also im Mittel aller Creatur säße, gleich an einem Ort, wie das Bläslin oder Fünklin im Krystall, und mir würde ein Ort der Creaturen fürgestellt, als das Brot und Wein durchs Wort mir wird fürgelegt, gleichwie mir ein Ort des Krystalls für die Augen gestellet wurde, sollt ich nicht sagen können: Siehe da ist Christus Leib wahrhaftig im Brot; gleichwie ich sage: Siehe da ist das Fünklin gleich vorn im Krystall?" (S. 218.). Laurentius Valla hat schon das Gleichniß gebraucht von der Stimme des Predigers;

die in ſo viele Ohren auf einmal fällt (a. a. O.). Ein anderes Gleichniß hat man auch unterm Papſtthum ſchon gelehret. Wenn ein Spiegel in tauſend Stücke zerbrochen würde, ſo bliebe doch in jedem Stücke daſſelbige ganze Bild, das zuvor im ganzen Spiegel allein erſchien (S. 219.). Wenn die Sonne in einen Teich ſcheint, ſo wird doch von hundert und aber hundert Augen, die ringsum in den Teich ſehen, jedes ein beſonderes Bild für ſich an ſeinem Orte haben (S. 273.). Wenn eine Säule auf dem Platz ſteht, ſo faßt doch jedes Auge der ſie Sehenden dieſelbe ganz in ſich, als wären alle ein Auge und ein Geſicht. Wenn man ſagte, Gott könnte ein Glied ſchaffen, das in einem Augenblick könnte durch und über 8 — 10 Meilen gelangen, da ſollte man's freilich nicht für möglich halten. Und doch kann das leibliche, fleiſchliche, ſterbliche Ding, das Auge bis an Sonne und Sterne, vom Aufgang bis zum Niedergang reichen (S. 274.). Geſetzt alſo, Chriſtus iſt leiblich und begreiflich an einem Ort, ſo mag dennoch ſein Leib im Abendmahle ſein, weil ſolches wohl geringeren Kreaturen nicht allein möglich, ſondern auch natürlich und gewöhnlich, dazu greiflich und empfindlich iſt (S. 219.). Sie können ſich aber das Verhältniß eines Leibes zum Orte nicht anders denken als wie Stroh im Sack, wie Geld im Beutel. Und doch ſollten ſie aus der Schrift wiſſen, daß der Leib Chriſti, welcher durch den Grabesſtein, durch verſchloſſene Thüren hindurchging, noch eine andere Art müſſe gehabt haben, an einem Orte zu ſein. Das Sein eines Dinges an einem Ort kann, wie ſchon die Sophiſten gelehrt haben, ein dreifaches ſein. Ein Ding kann localiter, definitive (diffinitive) und repletive an einem Orte ſein. Localiter oder circumscriptive iſt ein Ding an einem Orte, wenn Ort und Körper ſich mit einander reimen, wie der Wein im Faſſe nicht mehr Raum einnimmt, als er ſelbſt vorhanden iſt. Definitive, wenn ein Körper ſich nicht abmiſſet nach dem Raum des Orts, da er iſt. So kann ein Engel oder Geiſt in einem ganzen Hauſe oder auch in einer Nußſchale ſein. So ſtacken in dem Beſeſſenen Mark. 5. eine ganze Legion, alſo an ſechstauſend Teufel. Ein Ding iſt an Oertern repletive, übernatürlich, wenn Etwas zugleich ganz und gar an allen Orten iſt, alle Orte füllet und

doch von keinem Ort abgemeſſen und begriffen iſt. Dieſe Weiſe kommt allein Gott zu Jer. 23, 23. (S. 207 ff.). Alle drei Arten zu ſein finden ſtatt beim Leibe Chriſti. Die erſte hatte er auf Erden, da er Raum nahm und gab nach ſeiner Größe. Die zweite hat er gebraucht, da er aus verſchloſſenem Grabe fuhr und durch verſchloſſene Thür kam und im Brot und Wein im Abendmahle. Die dritte göttliche und himmliſche Weiſe kommt Chriſto zu, da er mit Gott eine Perſon iſt (S. 215 ff.). „Meine Gründe," ſo faßt Luther zuſammen (S. 207.), „ſind dieſe. Der erſt iſt dieſer Artikel unſers Glaubens: Jeſus Chriſtus iſt weſentlich, natürlicher, wahrhaftiger, völliger Gott und Menſch in einer Perſon unzertrennt und ungetheilet. Der andre, daß Gottes Hand allenthalben iſt. Der dritte, daß Gottes Wort nicht falſch iſt oder Lügen. Der vierte, daß Gott mancherlei Weiſe hat und weiß etwa an einem Orte zu ſein u. ſ. w."

Man hat in dieſer ganzen Beweisführung eine Ueberſchreitung des reformatoriſchen Principes, einen Rückſchritt zur Scholaſtik geſehen. Luther beruft ſich ſelbſt in der Diſtinktion der örtlichen Gegenwart auf die Sophiſten; er macht kein Hehl daraus, daß jene Naturanalogien zum Theil ſchon unterm Papſtthum ſeien gebraucht worden. Rettberg hat nun den Nachweis gegeben, daß jene Unterſcheidung wie der bedeutendſte Theil dieſer Gleichniſſe ſich bei Okkam finden (Stud. u. Kr. 1839. H. 1. S. 69 ff., ſiehe oben S. 252.). Es irrt aber dieſer Theolog, wenn er in dem, was Luther ſelbſt offen als entlehnt bekennt, den Kraftpunkt des ganzen Beweiſes findet. Der ruht unverkennbar auf dem Verhältniſſe der beiden Naturen in Chriſto. Nachdem Luther aus dieſem die Ubiquität des Leibes bewieſen hatte, konnte jener Unterſcheidung und jenen Gleichniſſen nur noch die Bedeutung der Erläuterung bleiben. Sagt man aber mit dieſem Theologen (a. a. O. S. 102. 132.), daß Luther, indem er auf dieß ganze Gebiet der Begründung einging, den Schriftboden, auf dem allein ſein Recht und ſeine Kraft lag, verlaſſen habe, ſo vergißt man ganz, einmal daß die Schrift hierüber Data hat, zweitens daß der Einſpruch ſeiner Gegner Luther nöthigte, auf dieß Gebiet einzugehen. Wie eng ſind dieſe freiſinnigen Theologen, welche der lutheriſchen Kirche das Recht verkümmern wollen, auf dem

Grunde der Schrift weiter zu bauen. Ihr Vorwurf, daß Luther von den Scholastikern, die er selbst Sophisten nennt, gelernt habe, enthält den größten Lobspruch auf Luther's Wahrheitsliebe. Wir können es ihm nicht genug danken, daß er durch sein Beispiel gezeigt hat, wie die Kirche seines Namens auch von den Scholastikern zu lernen hat: ein Beispiel, welches die so oft belächelten Dogmatiker des 17. Jahrhunderts treulich befolgt haben. Wir finden nicht das Heil in der unvermittelten Wiederherstellung dieser s. g. protestantischen Scholastik, haben aber allen Grund zu glauben, daß der klägliche Zustand der Dogmatik der Gegenwart seinen Grund wesentlich darin hat, daß man verschmäht von den alten Dogmatikern dogmatisch denken zu lernen. Die Frage kann nur sein, ob diese scholastische Begründung wirklich Grund hat. Was nun jene Naturanalogien betrifft, so nennt sie Luther selbst nur Gleichnisse, und grobe (S. 212.). Sind sie unhaltbar, so fällt nichts weiter als eine menschliche Handhabe. Man wird indeß nicht in Abrede stellen können, daß diese Gleichnisse geeignet sind, aus der beschränkten Auffassung der Leiblichkeit, wie sie bei den Schweizern sich findet, herauszuführen zu einem weiteren Begriffe. Luft und Licht, welche in diesen Gleichnissen die Hauptrolle spielen, sind in der That Beispiele einer Körperlichkeit, welche jenseits jener engen Maße liegt. Hat Christus, sofern er im Himmel ist, wirklich seinen Sitz in einem Raume über der Erde, warum soll von diesem Raume seine Leiblichkeit sich nicht ausbreiten können, wie das Licht der Sonne mit Riesenschnelle die Räume durchschreitet, Vielen zugleich sich mittheilen, wie im Lichte sich Alles sonnt, allenthalben sein und doch nur Bestimmten sich zum Genusse bieten, wie das allverbreitete Licht doch nur, wo Wärmestoff vorhanden, wärmt, nur für ein Auge von Sonnennatur Alles sichtbar macht. Die Unterscheidung des circumscriptiven und diffinitiven Ortsverhältnisses kommt auf den Unterschied des Mechanischen und Dynamischen hinaus (S. 252.). Wer mag das Vorhandensein eines magnetischen Fluidums mit Ellen messen? Eine ganze Gegend ist voll elektrischen Stoffes. Er ist allenthalben vorhanden, doch aber anders für Leiter als für Nichtleiter. Daß nun der verklärte Leib Christi Eigenschaften und Kräfte haben kann, an welche die uns bekannten Gesetze der

Leiber nicht hinanreichen, beweist vor der Auferstehung das Wandeln desselben auf dem Meere, nach derselben das Hereintreten durch verschlossene Thüren. Sie fliegen, sagt Luther (S. 213.), so hoch in die Höhe und messen doch göttliche Dinge nur nach ihrem Kriechen und Schreiten auf Erden. Sie mögen sich die Gegenwart des Leibes nicht anders denken, denn wie ein Bauer in Wams und Hosen steckt. „Du mußt mit Mose ausziehen die alten Schuh und mit Nikodemo neu geboren werden.“ Luther faßt also die Ubiquität des Leibes Christi als eine dynamische: erhaben über den Raum durchdringt er den Raum, ohne in den Raum aufzugehen. Allerdings kommt diese Eigenschaft zunächst der Gottheit Christi zu (S. 221.), da aber die Menschheit Christi mit der Gottheit sich in einer Person durchdringt, so muß die Menschheit, somit auch der Leib Christi sein, wo die Gottheit ist: In dieser Argumentation ist eben so tief als wahr das Streben, nicht nur beide Naturen zu einander, sondern auch beide Naturen zur Person in das innigste Verhältniß zu setzen. Eine wahrhafte Durchdringung beider Naturen in einer Person ist nur denkbar, wenn man zuerst sich klar macht, daß es eine Abstraktion ist, eine Natur ohne Person zu denken, zweitens wenn man also die Person Christi nicht bloß der göttlichen, sondern auch der menschlichen Natur zuschreibt, indem man in der einen Person Christi ein Moment des Unendlichen und ein Moment des Endlichen unterscheidet, drittens wenn man den Stand der Erniedrigung sich so denkt, daß das endliche Moment das herrschende, das unendliche im Hintergrunde steht, latent ist; den Stand der Erhöhung umgekehrt so, daß das endliche, ohne die Schranken des Kreatürlichen zu überschreiten, aufgeht in das herrschende unendliche.[1] Ubiquität ist eine Eigenschaft der göttlichen Natur Christi. Die Frage ist nun, ob die menschliche Natur diese Eigenschaft sich aneignen kann, ohne den Charakter des Kreatürlichen zu verlieren. Luther begründet die Nothwendigkeit aus der Einheit der Person, nach der, wo der Gott ist, auch der Mensch sein muß. Allein einmal schließt die Ubiquität Christi die Ubiquität seiner Person nicht nothwendig ein. Das von Luther gebrauchte

1. Siehe m. Lehre vom heil. Geiste S. 57 ff.

Beiſpiel von der Seele des Menſchen (S. 212.) ſpricht für's Gegentheil. Der Kraft nach iſt die Seele allenthalben, aber nicht dem perſönlichen Bewußtſein nach. Die Perſon Chriſti kann über der Erde ſein und doch mit ihrer Kraft Alles erfüllen. Und anders wird man doch die Stellen vom Hingehen zum Vater, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes, Sein im Himmel, Wiederkommen u. ſ. w. nicht deuten können. Iſt nun der Satz nicht zu beweiſen, daß, wo Chriſti Kraft iſt, auch ſeine Perſon iſt, ſo läßt ſich noch weniger zweitens behaupten, daß, wo die Gottheit Chriſti iſt, auch ſeine Menſchheit ſein muß. Wer mag ſagen, daß, wo der Herr in eine Seele einzieht, auch ſein Leib mit einzieht? Ueberhaupt aber iſt, wieweit die menſchliche Natur Chriſti Theil hat an den Funktionen der göttlichen, uns ein Geheimniß. Hieraus läßt ſich nicht argumentiren. Und in der That bedarf es deſſen auch nicht. Daß der Leib Chriſti, der verklärte, im Abendmahle gegenwärtig ſein kann, iſt aus den Verhältniſſen und Geſetzen unſeres irdiſchen Leibes nicht zu beſtreiten, durch Erſcheinungen am Leibe Chriſti während ſeines Lebens erläutert, durch den unzweifelhaften Sinn der Schriftworte über Abendmahl gefordert.

12. Der Schriftkampf hatte zu keiner Verſtändigung geführt. Vielleicht, dachte Philipp von Heſſen, dem aus äußeren und inneren Gründen die Vereinigung beider Theile am Herzen lag, iſt ein Geſpräch der rechte Weg. Die Schweizer gingen ſogleich darauf ein. Die Deutſchen aber verſtanden ſich nur nach langem Widerſtreben dazu. Am Michaelistage 1529 trafen Zwingli, Oekolampadius, Bucerus, Hedio einerſeits, Luther, Melanchthon, Jonas, Oſiander, Brenz, Agrikola andererſeits in Marburg ein. Jede Richtung war in ihren Spitzen vertreten. Auch äußerlich hatte Philipp Alles aufgeboten, um dieſem Geſpräche Anſehn zu geben. Was konnte, nachdem ſich jeder Standpunkt ſo gründlich exponirt hatte, in ſolch entſcheidender Zeit von ſolchen Männern nicht Entſcheidendes geſprochen werden! Leider fehlt uns ein genauer, unparteiiſcher Bericht über den Gang des Geſpräches. Die Hauptmomente indeß liegen klar vor.[1] Bevor das eigentliche Geſpräch begann, unterredeten ſich

1. Die Hauptberichte ſind in Schuler-Schultheß's Ausgabe von Zwingli's Werken (II. 3. S. 44 ff. IV. p. 173 ff.) zuſammengeſtellt. Der

Luther mit Oekolampadius, Melanchthon mit Zwingli über Wesenspunkte des christlichen Glaubens (Dreieinigkeit, Erbsünde, Rechtfertigung, Taufe, Kraft des Wortes), in denen beide Theile sich verständigten. Von Seiten der Schweizer wird es so dargestellt, daß das Mißtrauen der deutschen Reformatoren gehoben ward (Oecolamp. ad Hallerum a. a. O. p. 191.), von Seiten der letzteren, daß die Schweizer sich haben weisen lassen (Mel. ad princ. elect. Sax. p. 185. ad Henricum Sax. ducem p. 187. Luth. ad Jacob. praep. Brem. p. 190.). Bei Beginn des eigentlichen Gespräches (Sonnabend 2. Oktober) erklärte Luther, daß er von seiner auf Gottes Wort gegründeten Lehre nicht weichen werde. Er hatte die Worte: Dieß ist mein Leib mit großen Buchstaben auf den Tisch geschrieben. Und in der That sind sie das Motto seiner Stellung. Luther verhielt sich im Ganzen defensiv. Alle seine Kräfte koncentrirte er auf die Einsetzungsworte. Sie sind sein Feldlager. Er geht auf die Argumente der Gegner ein, kommt aber immer auf die Einsetzungsworte zurück. So imponirend einerseits diese Kraft-

---

Darstellung von Schmitt (Das Religionsgespräch zu Marburg. Marb. 1840.) muß man das Lob der Gründlichkeit zugestehen. Dagegen ist die Ebrard'sche (S. 286 ff.) in einem Grade parteiisch und ungerecht gegen Luther, der selbst nach dem, was wir bereits haben hören müssen, kaum glaublich ist. Zu Grunde legt Ebrard Collin's Bericht, den Bericht des einzigen Begleiters Zwingli's aus Zürich, der voll unverständlicher und nicht selten unverständiger Angaben ist und ganz handgreiflich die Züge parteiischer Auffassung trägt. Während sich nie ein Wort der Anerkennung für Luther findet, heißt es von Oekolampadius: optime deduxit (p. 179.), von Zwingli: validissime probat (p. 176.), eum cepit (p. 180.). Bei der bekannten groben Rede Zwingli's: hic locus bricht euch den Hals ab, welche Luther so übel nahm, kommt es so heraus, daß Luther eigentlich die Schuld trägt: alia ob hoc dictum calumniatus est et queritabatur plurimum, mit der Bemerkung: Luther habe es Karlstadt auch so gemacht (p. 177.). Als Luther eine Auslegung in Zweifel zog, weiß Collin, es sei geschehen ne cederet de sententia (p. 179.). Und doch spricht dieser Collin von Konzessionen Luther's, wo andere Referenten nichts wissen. Die Versicherung, daß Collin gebe, was er selbst während des Gespräches sich notirte, ist aus inneren Gründen nicht eben wahrscheinlich und widerspricht auch der Angabe des Brenz: — — ut nihil ex hoc colloquio a quoquam relatum sit, nisi quod custode memoria asservatum fuerit (p. 201.). Auch Bullinger's Bericht ist vom Gesichtspunkte eines Schweizers aus geschrieben. Scultetus hat zwei Aktenstücke, die er für zuverlässig hält, so verarbeitet, daß er die leitenden Gedanken des Gespräches in klare Sätze zusammenfaßt. Diese Darstellung (eines Reformirten) scheint uns die gerechteste und treueste zu sein. Gegen jene Auslassungen Ebrard's Luther's Ehre zu vertheidigen, halten wir eben der Ehre Luther's nicht gemäß.

koncentration ist, so läßt sich anderseits nicht verkennen, daß Luther den Schein der Starrheit, den immer von Neuem kommenden Vorwurf der petitio principii vermieden, dem Gegner aber sein Hauptargument, daß die Einsetzungsworte aus anderen Schriftstellen müßten erklärt werden, am gründlichsten abgeschnitten haben würde, wenn er die apostolischen Aussprüche zu Hilfe genommen hätte. Mit dieser enggeschlossenen Stellung hängt die zermalmende Konsequenz zusammen, mit welcher er das Schriftprincip vertritt. Wenn Gott uns Mist oder Holzäpfel im Abendmahl böte, wenn er sagte, ein Hufeisen sei sein Leib: wir müßten glauben und gehorchen. Die Schweizer haben die Angriffsstellung. Und darin lag ihre Kraft. Sie wußten besser zu sagen, was das Abendmahl nicht sei, als was es sei. Bei ihnen entwickeln sich daher vorwiegend dialektische Kräfte. Unverkennbar stehen diese im Dienste eines rationalistischen Elementes. Gegen jene strenge Durchführung des Schriftprincipes sagt Zwingli (und zwar nach Collin S. 176.): deus lumen dat et non tenebras offundit. Ergo non dicit: hoc est corpus meum essentialiter, realiter, carnaliter, cum scriptura repugnet. Oracula daemonum obscura, non Christi: etwas später: deus nobis non proponit incomprehensibilia.[1] Neue Gedanken bieten wenigstens unsere Berichte nicht. Man machte sich von beiden Seiten die alten etwas fühlbarer. Gegen die wörtliche Auslegung der Einsetzungsworte machten die Schweizer die Möglichkeit der tropischen geltend. Diese gestand Luther zu: Daraus folge nicht, daß hier ein Tropus sei. So könne man Alles in Tropen verwandeln. Daß hier nicht von einem leiblichen Genusse die Rede sein kann, wandten die Schweizer ein, folgt aus Joh. 6. Beide Theile waren einverstanden, daß Joh. 6. der geistliche Genuß des Leibes Christi, welcher im Glauben erfolgt, ausgesprochen sei (Coll. p. 176.). Folglich, schlossen die Schweizer, kann man im Abendmahle Christum nicht leiblich genießen. Ja, antwortete Luther, wenn man darunter wie die Juden einen

1. Dieß Wort fiel auch Melanchthon sehr auf. Er schreibt an Heinrich von Sachsen: Tales ineptae voces ei excidebant, cum tamen doctrina christiana multos incomprehensibiliores et sublimiores articulos habeat, videlicet quod deus homo factus sit etc. (p. 188.).

nuß ſich denkt, wie man Schweinefleiſch ißt (a. a. O.). Aber es
ßt ja, entgegneten die Schweizer, daß Fleiſch kein nütze iſt.
runter, antwortete Luther, iſt nicht das Fleiſch Chriſti, ſon-
n fleiſchlicher Sinn zu verſtehen. Geſetzt aber, es wäre hier
s Fleiſch Chriſti gemeint, ſo folgt daraus noch keineswegs,
s es im Abendmahle nicht iſt. Wir ſagen ja auch, daß der
b Chriſti nur den Gläubigen zu Gute komme (Mel. p. 188.).
ch dem Nutzen haben wir gar nicht zu fragen. Uebrigens
ben ſchon die Väter geſagt; daß der Genuß des Leibes Chriſti
den Auferſtehungsleib ſei (Coll. p. 178.). Geſetzt aber, es
re ein geiſtlicher Segen nicht abzuſehen, ſo iſt der Genuß
er Sache, und wäre ſie die gemeinſte, geiſtlich, wenn das
ort daran geknüpft iſt (a. a. O. S. 176.). Iſt alſo Joh. 6.
geiſtlicher Genuß Chriſti im Glauben ausgeſprochen, ſo ſchließt
ſer den leiblichen Genuß des Leibes keineswegs aus. Der
nd empfängt den Leib Chriſti, die Seele glaubt den Worten
riſti (a. a. O. S. 176. Bull. S. 48.). Wenn Chriſtus, ſagte
Oekolampadius, Joh. 3, 3. ausſpricht, daß die Wiedergeburt
alleinige Weg in's Reich Gottes iſt, ſo folgt, daß der leib-
e Genuß nichts hilft. Der Wege ins Reich Gottes, entgeg-
e Luther, ſind mehrere. Um das Abendmahl genießen zu
nen, muß man wiedergeboren ſein (Scult. p. 197.). Die Ge-
wart Chriſti in den Elementen, wandte Oekolampadius
, kann nicht Gegenſtand des Glaubens, ſondern nur des
ſchauens ſein: es iſt gefährlich, ſo viel den Elementen zuzu-
ſchreiben. Ein Strohhalm, antwortete Luther, kann, wenn es
ott ſagt, Gegenſtand meines Glaubens ſein. Es kommt in
n, was Gott ſpricht, nicht auf das Was an, ſondern auf das
er (Coll. p. 176.). Unmöglich könne doch, meinte Zwingli,
ſchlechter Geiſtlicher ſolche Dinge thun. Aber, ſagte Luther,
Worte ſind ja nicht unſer, ſondern des Herrn. Durch des
rrn Wort iſt des Geiſtlichen Hand Chriſti Hand (Coll. p. 177.).
riſti Leib, warf Oekolampadius ein, war ſterblich. Einen
blichen können wir nicht genießen. Somit können wir Chriſti
b. überhaupt nicht genießen. Luther: Chriſti Leib wird uns
n Genuſſe geboten. Ob ſterblich oder nicht, iſt ein Accidenz,
ches eben ſo gleichgiltig iſt, als was Chriſtus beim Abend-

mahle für ein Kleid getragen hat (Scult. p. 198.). Unmöglich, ſagten die Schweizer, kann Chriſti Leib auf Erden ſein. Mich habt ihr nicht immer bei euch, ſagt er ſelbſt (Matth. 26, 11.). Da er nach ſeiner göttlichen Natur, ſchloß Oekolampadius, allenthalben iſt, ſo kann ſich dieſes Nichthaben nur auf die menſchliche beziehen. Alſo haben wir ihn körperlich nicht auf Erden. Dieß Argument, ſagte Luther, iſt das Scheinbarſte, was ihr vorgebracht habt. Streitet dieſe Stelle mit dem Abendmahle, ſo könnte ich es ja machen wie ihr und ſie tropiſch nehmen. Chriſtus will aber nur ſagen, daß wir ihm nicht immer Dienſte leiſten können (Scult. p. 198.). Chriſti Leib, argumentirte Zwingli, iſt nach Hebr. 2, 17. Röm. 8, 29. dem unſrigen ähnlich. Iſt er das, ſo kann er nicht an verſchiedenen Orten ſein. Das iſt wieder, entgegnete Luther, ein Argument vom Accidenz auf die Subſtanz. Wenn ich zugebe, daß der Geſtalt nach unſere Leiber dem des Herrn ähnlich ſein werden, ſo folgt nicht, daß ſie gleicher Macht ſein werden. Auf dieſe Weiſe könnte man aus der Menſchheit Chriſti auch beweiſen, daß er müſſe eine Frau gehabt haben. (Scult. p. 199. Coll. p. 179. Bull. S. 49.). Daß Chriſti Leib gegenwärtig iſt im Abendmahle, ſagte Luther, folgt aus den Einſetzungsworten. „Meine allerliebſten Herrn: dieweil die Worte meines Herrn Jeſu Chriſti allda ſtehen: Hoc est corpus meum: ſo kann ich wahrlich nicht vorüber, ſondern muß bekennen und glauben, daß der Leib Chriſti da ſei.“ Da ſprang Zwingli auf mit den Worten: „Alſo, Herr Doktor, gebt ihr zu, daß der Leib Chriſti räumlich im Abendmahle ſei? Denn ihr ſagt: Der Leib Chriſti muß da ſein, da, da. Da iſt ein räumlicher Ausdruck.“ Mit ſolchen Griffen habe er nichts zu ſchaffen, erwiederte Luther. Das iſt mein Leib, nicht da iſt mein Leib, heiße es. Ob das örtlich oder nicht ſei, wolle er nicht wiſſen (Scult. p. 199.). Der Leib Chriſti iſt endlich, ſagte Zwingli. Das gab Luther zu (wenigſtens nach Coll. p. 179. Bull. S. 179.). Iſt er endlich, ſchloß Zwingli, ſo iſt er auch örtlich. Iſt er örtlich und im Himmel, ſo iſt er nicht auf Erden, folglich auch nicht im Abendmahle (Coll. a. a. O.). Dieſe Folgerung wies Luther zurück. Dieſe Sache dürfe nicht mathematiſch behandelt werden. Da nach den Einſetzungsworten der Leib wirklich gegenwärtig ſei,

ſo müſſe er doch an mehreren Orten zugleich ſein können. Daß der Allmächtige einen Körper außer dem Raume könne ſein laſſen, beweiſe die Welt, der größte Körper, die doch nicht im Raum ſei, da außer der Welt weder Raum noch Zeit ſei (Brent. ad Schradin. p. 202.). Auch Auguſtinus und Fulgentius, warf Zwingli ein, ſagen, daß Chriſtus an einem Orte ſei. Luther gab es nach einigem Widerſpruch zu. Ihr habt Auguſtinus und Fulgentius; wir die anderen Väter. Welche, wollte er nicht weiter unterſucht haben (Scult. p. 200., Coll. p. 180.).

Das Reſultat des Geſpräches war, daß jeder Theil bei ſeiner Ueberzeugung blieb. Luther hatte es nicht anders erwartet. Zwingli aber vergoß Thränen. Mit Niemand auf Erden möchte er lieber einig ſein als mit den Wittenbergern. Ja die Schweizer erboten ſich, lehren zu wollen, daß Chriſti Leib im Abendmahle gegenwärtig ſei, nämlich geiſtlich (Luth. ad Jac. p. 190.). Luther erklärte, er wolle ſie lieben; für Brüder und Glieder aber könne er ſie nicht halten (a. a. O.). Wie ſie an Brüderſchaft denken könnten, da ſie ja der Meinung wären, daß die Wittenberger in der Lehre irrten. Wie möchte eine Kirchengemeinſchaft möglich ſein, wo zwei ſich gegenüberſtehende Lehren zugleich gepredigt würden (Mel. p. 186.). Indeß gewann Philipp beiden Theilen das Verſprechen ab, daß der Schriftſtreit ruhen ſolle. Und dieß erklärte ſelbſt Luther für einen Gewinn (de Wette III. S. 512.). Hatte man ſich auch in der Hauptſache nicht vereint, ſo war man ſich doch perſönlich näher gekommen. Einzelne Mißtöne abgerechnet, war das Geſpräch im Geiſte der Liebe und Hochachtung geführt worden (Brent. ad Schr. p. 201.).[1] Zu einer kirchlichen Vereinigung ſollten die marburger Artikel den Grund legen. Das wurden ſie zwar nicht, wohl aber die Grundlage der augsburgſchen Konfeſſion.

1. Luther ſchrieb am 4. Okt. an ſeine Frau (de Wette S. 512.): „Lieber Herr Kath, wiſſet, daß unſer freundlich Geſpräch zu Marburg ein Ende hat, und ſeynd faſt in allen Stücken eins, ohne daß der Wiedertheil wollten eitel Brot im Abendmahl behalten, und Chriſtum geiſtlich darinnen gegenwärtig bekennen. Heute handelt der Landgraf, ob wir könnten eins werden, oder doch gleichwohl, ſo wir uneins blieben, dennoch Brüder und Chriſtus Glieder unter einander uns halten. Da arbeit der Landgraf heftig. Aber wir wollen des Brüderns und Gliederns nicht, friedlich und guts wollen wir wohl."

Die augsburgſche Konfeſſion erklärt Art. X.: „De coena domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint, et distribuantur vescentibus in coena domini, et improbant secus docentes. Vom Abendmahl des Herrn wird alſo gelehret, daß wahrer Leib und Blut Chriſti wahrhaftiglich unter der Geſtalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig ſei, und da ausgetheilet und genommen wird. Derhalben wird auch die Gegenlehre verworfen.“ Wenn in irgend einem Artikel, hat man in dieſem, dem Reſultate ſo harter Kämpfe, die Worte voll zu nehmen. Wie ernſtlich man es mit demſelben nahm, bezeugt Erhard Schnepf: Notum est omnibus, qui deliberationi illi Augustanae a. d. MDCCC interfuere, in qua confessio recens scripta, priusquam Carolo V. I. R. offerretur, censurae principum theologorum, eorum quoque, qui nostris principibus a consiliis fuere, et duarum civitatum legatis subjiciebatur, quam ob causam placuerit eo tempore solo adverbio *vere*, quanquam ambiguo, ut tum a multis disputabatur, uti: cum nemo non omnium eorum, qui August. Conf. adjuncti et in hunc deliberantium congressum admissi erant, cum Zwinglianis sentiret (b. Cyprian, Hiſt. d. A. Konfeſſ. S. 56.). Als Mißbrauch wird Art. I. die Kelchentziehung (gegen Schrift und Tradition) und Art. III. die mittelalterliche Meßpraxis bezeichnet. Die Meſſe iſt keinesweges abgeſchafft, ſondern gereinigt worden. Selbſt die meiſten Formen ſind beibehalten worden. Die Meſſe wird gemeinſam, nachdem Jeder geprüft, Alle an die Bedeutung und den Segen dieſes Sakramentes ſind erinnert worden, gefeiert: Kein Opfer, kein gutes Werk iſt die Meſſe. Stillmeſſen ſind ſowohl gegen die Tradition der Kirche vor Gregor dem Großen als gegen die Schrift (1 Kor. 11, 33.).

Obgleich vom Kaiſer nicht aufgefordert und von den reformirten Gemeinden nicht beauftragt, hielt ſich Zwingli berufen, ein Glaubensbekenntniß dem Kaiſer in Augsburg vorzulegen. Es hat für uns die Bedeutung des Schlußſteins der Abendmahlslehre Zwingli's, der bald abgerufen werden ſollte. Im Abendmahle iſt der Leib Chriſti nur in der Betrachtung des Glaubens gegenwärtig, d. h. diejenigen, welche dem Herrn Dank ſagen für die uns in ſeinem Sohne erwieſene Gnade, erkennen an, daß er ſein

Fleiſch dahingegeben, in ihm gelitten, unſere Sünden durch ſein Blut gebüßt habe, und ſo wird Alles, was Chriſtus gethan hat, ihnen in der Betrachtung des Glaubens gleichſam gegenwärtig (opp. IV. p. 11.). Die Lehre vom leiblichen Genuſſe des natürlichen Leibes Chriſti, wie die Papiſten und diejenigen, welche nach den Fleiſchtöpfen Egyptens ſich zurückſehnen, bekennen, iſt ein ſchriftwidriger Irrthum. Unter den uns ſattſam bekannten Gründen, die Zwingli für ſo klar als die Sonne erklärt, findet ſich auch die beleuchtete Anſicht über das Verhältniß der beiden Naturen in Chriſto, welche bei der Lehre von Chriſti Perſon begründet wird. Dieſe Abendmahlslehre ſteht in der engſten Verbindung mit der Sakramentslehre. Das Sakrament, erklärt Zwingli nachdrücklich und öfter, iſt in keiner Weiſe Mittel der Gnade. Der Geiſt iſt nicht gebunden an ein irdiſches Medium: er wirkt unmittelbar. Nichts weiter iſt das Sakrament als Zeichen der empfangenen Gnade. Wer da ſagen wollte, daß das Sakrament innerlich rein mache, der würde zum Judenthum zurückkehren. Die Taufe ſetzt den Glauben oder doch das Bekenntniß deſſelben voraus. „Durch die Taufe nimmt die Kirche den öffentlich auf, welcher vorher ſchon durch die Gnade iſt aufgenommen worden. Es bringt alſo die Taufe nicht die Gnade, ſondern bezeugt der Kirche, daß der, welchem ſie ertheilt wird, die Gnade ſchon empfangen habe" (a. a. O.). Da der letzte Grund des Heils die Erwählung Gottes iſt, ſo mögen auch ohne Glauben Kinder der Chriſten und Heiden ſelig werden (p. 8.). Im engeren Sinne iſt die Kirche Gemeinſchaft der Erwählten, im weiteren Gemeinſchaft Aller, die Chriſtum bekennen. Erwählt ſind die, welche glauben, erwählt ſind aber auch Viele, die noch nicht glauben. Ob ſie erwählt ſind, weiß Gott allein. In jenem erſten Sinne iſt die Kirche nur Gott bekannt (a. a. O.).

Eine beſſere Rechtfertigung der Stellung Luther's zu Marburg giebt es nicht als dieß Bekenntniß.

Als Philipp von Heſſen ſich überzeugt hatte, daß an einen Zuſammenſchluß mit den Schweizern nicht zu denken ſei, hoffte er wenigſtens für die oberländiſchen Städte (Straßburg, Koſtnitz, Memmingen, Lindau), in welchen jene Unionsrichtung herrſchte, deren theologiſche Repräſentanten Bucerus,

Kapito, Hedio waren. Dieſe nahmen im Abendmahle mehr an als bloße Symbole, konnten ſich aber auch nicht zum Bekenntniſſe des leiblichen Genuſſes des Leibes Chriſti entſchließen, ſondern lehrten, daß die Gläubigen den Leib Chriſti geiſtlich genießen. Von dieſer Auffaſſung aus erſchien ihnen die Differenz zwiſchen Luther und Zwingli unweſentlich, da Zwingli einerſeits mit ſeiner contemplatio fidei eine Gegenwart Chriſti im heiligen Geiſte ausſage, anderſeits Luther die Gegenwart des Leibes doch auch nicht räumlich gedacht wiſſen wolle (Chyträus, Hiſtoria d. Augsb. Konf. S. 176.). So aber ſahen es Luther und Melanchthon nicht an. Dazu kam noch das Bedenken, daß eine Vereinigung mit den Oberländern eine Verſtändigung mit den Römiſchen unmöglich machen werde. Und ſo blieb denn jenen Städten nur übrig, durch Hedio dem Kaiſer ein Sonderbekenntniß (confessio Tetrapolitana) zu übergeben, deſſen 18. Artikel unter entſchiedener Verwahrung gegen die Annahme, daß nur Brot und Wein gegenwärtig ſeien, bekennt, daß alle wahren Jünger Chriſti den wahren Leib Chriſti wirklich genießen als Speiſe der Seele zur Nahrung des ewigen Lebens.

13. Seit Uebergabe der augsburgſchen Konfeſſion beginnt der Zeitraum der Vermittelung zwiſchen der lutheriſchen und der zwingliſchen Lehre. Drei Namen ſind es, an welche ſich dieß Streben vorzugsweiſe knüpft: Bucerus, Melanchthon, Calvin.

Das Vermittelungswerk des Bucerus gehört mehr der Geſchichte der Reformation an als der Geſchichte der Abendmahlslehre. Die Lehre deſſelben iſt in der confessio Tetrapolitana ausgeſprochen.[1] Es iſt eine mittlere Anſicht, elaſtiſch genug, um unter den Händen eines ſo ſchmiegſamen, vielgewandten, oft unlauteren Unionsmannes wie Bucerus bald nach Zwingli, bald nach Luther hin gewandt zu werden. Zunächſt traten die Oberländer, welche getrennt von den Ständen augsburgſcher Konfeſſion eine politiſch und kirchlich unhaltbare Stellung hatten, dieſen, welche des langen Kampfes müde waren, in dem oberländiſchen Abendmahlsbekenntniſſe einen tüchtigen Kern der Wahr-

1. Ausführlich hat ſie Alb. Men. Verpoortenn, comm. hist. de M. Bucero ejusque de coena domini sent. Ceb. 1709. entwickelt.

heit erhalten ſahen, vor Allem aber die Gemeinſchaft aufrichtig begehrten,[1] immer näher, bis ſie durch Annahme der augsburgſchen Konfeſſion in Kirchengemeinſchaft mit ihnen traten (ſchweinfurter Konvent 1532). Von der entgegenkommenden Weiſe, mit welcher Luther zuerſt zu den Oberländern geſprochen hatte, ſticht auffallend der Ton ab, in welchem er in ſeinem Schreiben an Albrecht von Preußen (de Wette IV. S. 349.) und in ſeiner Warnungsſchrift an die zu Frankfurth am Main (Erl. A. XXIV. S. 294 ff.) nicht nur über die zwingliſche Lehre, ſondern auch über jene unioniſtiſche urtheilt. Für die Oberländer war deutlich ausgeſprochen, daß mit Annahme der augsburgſchen Konfeſſion die Zeit der Uebergangsrichtung abgeſchloſſen; für die Schweizer, daß ohne Annahme des lutheriſchen Bekenntniſſes an keine Vereinigung zu denken ſei. Und Bucerus war damals in voller Thätigkeit, auf dem Wege der Oberländer auch die Schweizer zu den Deutſchen zu führen. Er überzeugte ſich, daß die Schweizer im Bekenntniſſe einen Schritt weiter gehen mußten. Sie dahin zu vermögen, ſetzte er das Mögliche in Bewegung. Nachdem ſeine Reiſe in die Schweiz (Frühling 1533) kein Reſultat getragen hatte, ſuchte er durch eine Aufforderung an die Basler, vermittelſt einer öffentlichen Erklärung der Meinung zu begegnen, daß ſie nur Brot und Wein im Abendmahle ſähen, ein recht ſtark an die lutheriſche Lehre anlautendes Bekenntniß hervorzurufen. Die Basler verwieſen aber auf die (1530 verfaßte) confessio Mülhusana, welche lehrt: Christum cibum esse credentium animarum ad vitam aeternam et nostras animas per veram fidem in cruci-

1. Luther ſchreibt am 22. Jan. 1531 an Bucerus (de Wette IV. S. 216.): Solidam et plenam concordiam non possum vobiscum confiteri, nisi velim conscientiam laedere. Indeß: Commendemus causam deo, interim servantes pacis istius qualiscunque et concordiae eatenus firmatae, quod confitemur, corpus domini vere adesse et exhiberi intus animae fideli — — Itaque feremus potius hanc discordiam minorem cum pace minore, quam ut si hanc curare studeamus, moveamus tragoedias veras majorum discordiarum ac turbarum intolerabilium. Et volo te mihi credere, sicut et Coburgi tibi dixi, hoc nostrum dissidium optare me compesci, etiamsi mea vita ter esset impendenda, quia vidi, quam sit necessaria nobis vestra societas, quanta tulerit et adhuc affert incommoda evangelio, ita ut certus sim, omnes portas inferni, totum papatum, totum Turcam, totum mundum, totam carnem et quidquid malorum est, non potuisse tantum nocere evangelio, si concordes essemus. Aehnlich an Herzog Ernſt von Lüneburg am 1. Febr. deſſelben Jahres (de Wette S. 219.).

fixum Christum carne et sanguine Christi cibari et potari, ita ut nos, corporis ipsius tanquam unici nostri capitis membra, in eo, et ipse in nobis vivat, qui in novissimo die per eum et in eo in aeternum gaudium et beatitudinem resurgamus: ein Bekenntniß, welches trotz aller ſchillernden Phraſen doch keine reale Gegenwart des Leibes Chriſti ausſagt, ſomit einen Grad noch unter der Lehre des Bucerus ſteht. Er ſelbſt gab ein Beiſpiel, wie man ſich recht voll ausdrücken könne, in ſeinem Schreiben an den Rath und die Kirche zu Münſter und in ſeiner apologia contra Robertum episcopum Abricensem (Avranches). Und nicht ohne Wirkung blieb dieß Beiſpiel. Zu einem Konvente in Koſtnitz (1534) ward von den Schweizern ein Bekenntniß eingeſandt, welches erklärte, Chriſti Leib, im Abendmahle ſakramental gegenwärtig, werde durch den Glauben empfangen: eine trotz aller Schrauben allerdings noch mäßige Erklärung, der aber Bucerus hoffen durfte durch mündliche Entwickelung noch etwas mehr Schein geben zu können. Zur Anbahnung einer Vereinigung beider Theile ward nun zu Kaſſel 1535 ein Geſpräch zwiſchen Melanchthon, welchen Luther mit einer unzweideutigen Inſtruktion ausgerüſtet hatte (bei Walch XVII. S. 2486.), und Bucerus gehalten, deſſen Reſultat, ſo breit es im Ganzen noch war, doch in Luther'n Hoffnungen einer endlichen völligen Vereinigung erweckte. Bucerus ſuchte nun für die kaſſeler Einigungsformel die Beiſtimmung der Schweizer zu erhalten. In der That gingen die Schweizer in der confessio helvetica (prior) und in den aarauer Vergleichsartikeln noch einen Schritt weiter, ohne indeß die Grundvorſtellung im Weſentlichen aufzugeben. Neben volltautenden Vorderſätzen ſtehen Seiten- und Schlußſätze, die das ſcheinbar Zugegebene wieder zurücknehmen. Auf ſolch erbärmliches Flickwerk konnte natürlich Luther nicht eingehen. In Wittenberg, wohin Bucerus, Kapito, Lycoſthenes, Muskulus u. A. zum Abſchluſſe der Konkordia nun reiſten, ließ Luther nicht den kleinſten Punkt ſeines Abendmahlbekenntniſſes nach. Bucerus nahm die ihm vorgelegte Formel an (25. Mai 1536).[1] Die Oberländer, denen Bucerus entwickelte,

1. Die Formel lautet: Confitemur juxta verbi Irenaei, constare eucharistiam duabus rebus, terrena et coelesti. Itaque sentiunt et docent, cum

daß die Konkordienformel nur eine Ausführung ihres Bekenntniſſes ſei, beruhigten ſich. Die beiden Theologen aber, welche Baſel nach Straßburg ſandte, wollten ſich nicht überzeugen, daß die Formel mit der Auslegung des Bucerus ſtimme. Zu Baſel (24. Sept. 1536) und Bern (19. Okt.) erklärten ſich die Schweizer gegen Beide. Luther ſelbſt ſollte über die Auslegung des Bucerus entſcheiden. Die Schweizer ſandten (Nov.) dieſelbe an ihn mit einer offenen Darlegung, in welchem Sinne allein ſie auf die wittenberger Konkordie eingehen könnten. In dieſer Darlegung wird ausdrücklich der leibliche Genuß des Leibes Chriſti ſowie die Lehre von der Allgegenwart deſſelben verworfen, das Abendmahl auf den ſeeliſchen Genuß des für uns in den Tod gegebenen Leibes Chriſti reducirt. Luther, welchen Bucerus in Schmalkalden fand (Jan. 1537), war durch Krankheit verhindert zu antworten. Melanchthon ſchrieb freundlich. Erſt Ende dieſes Jahres (1. Dec. 1537) erſchien ein Schreiben von Luther (de Wette V. S. 83.), in welchem dieſer ſeinen aufrichtigen Wunſch bezeugt, daß die Konkordie zu Stande komme: „Wollet euch zu mir verſehen als Einem, der es ja auch mit Herzen meinet, und was zur Förderung der Konkordia dienet, ſo viel mir immer möglich, an mir nichts mangeln ſoll: das weiß Gott, den ich zum Zeugen auf meine Seele nehme.“ An ihrer Lehre vom Wort und von der Taufe habe er nichts auszuſetzen. „Der dritte Artikel, vom Sakrament des Leibs und Bluts Chriſti: haben wir auch noch nie gelehret, lehren auch noch nicht, daß Chriſtus vom Himmel oder von der rechten Hand hienieder und auffahre, noch

pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi. Et quanquam negant fieri transsubstantiationem, nec sentiunt fieri localem inclusionem in pane et durabilem aliquam conjunctionem extra usum sacramenti, tamen concedunt, sacramentali unione panem esse corpus Christi, hoc est, sentiunt porrecto pane simul adesse et vere exhiberi corpus Christi. Nam extra usum, cum asservatur in pixide et ostenditur in processionibus, ut fit a Papistis, sentiunt non adesse corpus Christi. Deinde hanc institutionem sacramenti sentiunt valere in ecclesia, nec pendere ex dignitate ministri aut sumentis. Quare sicut Paulus ait, etiam indignos manducare, ita sentiunt, porrigi vere corpus et sanguinem domini etiam indignis et indignos sumere, ubi serventur verba et institutio Christi. Sed tales sumunt ad judicium, ut Paulus ait, quia abutuntur sacramento, cum sine poenitentia et sine fide eo utuntur. Ideo enim propositum est, ut testetur illis applicari beneficia Christi et fieri eos membra Christi et ablui sanguine Christi, qui agunt poenitentiam et erigunt se fide in Christum.

sichtbarlich, noch unsichtbarlich; bleiben fest bei dem Artikel des Glaubens: Aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes ꝛc., und lassens göttlicher Allmacht befohlen sein, wie sein Leib und Blut im Abendmahl uns gegeben werde, wo man aus seinem Befehl zusammenkommet, und sein Einsetzung gehalten wird. Wir denken da keiner Auffahrt noch Niederfahrt, die da soll geschehen, sondern wir bleiben schlechts und einfältiglich bei seinen Worten: Das ist mein Leib, das ist mein Blut. Doch, wie droben gesagt, wo wir einander hierin nicht gänzlich verstünden, so sei das jetzt das Beste, daß wir gegen einander freundlich sein und immer das Beste zu einander versehen, bis das Glum und trübe Wasser sich setze." In diesem Privatschreiben hat Luther die Konkordie nicht abschließen, sondern nur einleiten wollen, wie die letzt angeführten Worte deutlich sagen und überdem das Schreiben an Bürgermeister und Rath von Isny vom 26. Dec., also wenige Wochen später (de Wette V. S. 89.). Daß Luther seinem Abendmahlsbekenntnisse nicht das Geringste hat vergeben wollen, ist ebendaselbst deutlich genug gesagt. Im J. 1537 drang Bucerus in Bern auf einer Synode (Sept.) durch, während Zürich im Ganzen noch zur zwinglischen Lehre hielt. Lutherische, bucerische, zwinglische Ansichten gährten in der Schweiz unklar durch einander. Im Mai 1538 nahmen endlich die Schweizer auf einem Konvente in Zürich die Konkordie an, doch im Sinne jener Deklaration. Aus dem Schreiben Luther's vom 9. Juni (de Wette V. S. 120.) erhellt, daß er bei aller Milde immer bei der Grundvoraussetzung blieb, „daß der wahrhaftige Leib und Blut unsers Herrn daselbst empfangen werde unter Brot und Wein," die Konkordie aber als etwas Werdendes ansah. Mehr wurde aber nicht als eine freundliche Stellung beider Theile zu einander.

Die Wittenberger, Oberländer und Schweizer theilen in den Verhandlungen der wittenberger Konkordie den Wunsch, sich kirchlich zu verbinden. Nur ihre Stellung zu dieser Verbindung ist verschieden. Die Wittenberger kennen nur den Weg der Bekenntnißvereinigung; die Schweizer und Oberländer den der Neutralisation der Bekenntnißgegensätze. Die Wittenberger, vor Allen Luther, nöthigen die Schweizer auf den ersten Weg. Luther denkt aber

nicht daran, auch nur ein Haar breit von seiner Lehre zu weichen. Die Schweizer dagegen machen immer neue Bekenntnißansätze, um Luther'n entgegen zu kommen, bis sie in der wittenberger Konkordie die lutherische Lehre annehmen. Aber sie sind nicht innerlich von ihr überzeugt und aufrichtig genug, ihre Abweichung Luther'n nicht zu verhehlen. Luther aber glaubt Nachsicht haben zu müssen, da sein Bekenntniß nicht nur gewahrt, sondern auch als objektiver Einigungsgrund anerkannt ist. Mit der Ueberzeugung aber, daß die Schweizer in ihrer subjektiven Interpretation der wittenberger Konkordie verharren würden, war die Konkordie für ihn nicht mehr vorhanden. Man muß zugestehen, daß Luther in diesem unklaren Verhältnisse nicht immer gleichmäßig handelte. Nur in seiner Lehre steht er gegenüber den Schweizern, welche sich in ihren Bekenntnissen von der Kahlheit der zwinglischen Lehre vergebens zu befreien suchen, gegenüber den zwischen den Grenzen lagernden (1 Mos. 49, 14.) Oberländern da wie ein Fels Gottes. Und zwar zu einer Zeit, wo Melanchthon mehr als je einem schwankenden Rohre gleicht.

Bis zum Anfang der Verhandlungen, welche zur wittenberger Konkordie führten, stand Melanchthon[1] noch auf dem Boden der lutherischen Abendmahlslehre, allerdings aber nicht fest, sondern unter vielen Zweifeln und Bedenken. Er schreibt 1538 an Veit Dietrich, seit mehr als zehn Jahren sei kein Tag, keine Nacht vergangen, da er nicht über diesen Punkt nachgedacht habe (Corpus Reformatorum ed. Bretschneider III. p. 537.). Er ver-

1. Ueber Melanchthon's Lehränderung hat der wittenberger Professor Johannes Matthäus in den nach seinem Tode herausgegebenen quaestiones duae (Francof. ad Moen. 1592.) im Wesentlichen richtig geurtheilt, während in Peucer's tractatus de Melanchthonis sententia de controversia coenae domini (Amberg. 1596.), wie in der refutatio desselben, welche 1597 von der wittenberger Fakultät herausgegeben ward, der Parteigeist spricht. Unter den späteren Darstellungen ist Planck (IV. 1 ff.), besonders aber Galle (Versuch einer Charakteristik Melanchthon's als Theologen S. 406 ff.) zu nennen. Dolemus, sagt der Herausgeber jener quaestiones, ex animo dolemus, Philippum nobis eripi. Verum manifestatae veritati reluctari non possumus. Si tamen bonorum virorum judicia audire libeat, sufficiat monstratum esse, Philippum humani quid in hac re passum esse: et de persona Philippi ulterius et odiosius non litigamus. Christi servus fuit. Huic suo domino et stetit et cecidit. Neque superstructi sumus super fundamentum Philippi et Calvini, sed prophetarum et apostolorum. Hoc si retineamus, numquam naufragium fidei patiemur.

hehlte auch Luther'n dieſe Bedenken nicht, ſtärkte ſich aber an deſſen Feſtigkeit (C. R. I. p. 913.). Die Ueberzeugung von der exegetiſchen Unhaltbarkeit, der rationaliſtiſchen Grundlage der zwingliſchen Lehre, der Uebereinſtimmung der lutheriſchen Lehre mit den Zeugniſſen der Väter lag ſeinem Anſchluſſe an Luther zu Grunde. So lange er den Schweizern gegenüber ſtand, war er auch feſt. Noch Ende des Jahres 1532 erklärte er ſich in einem Schreiben an den Prediger Rothmann in Münſter beſtimmt gegen die zwingliſche Lehre. Das aber, was er ihr entgegenſetzt in dieſem Schreiben, iſt die Gegenwart Chriſti: Fatendum est, eum adesse et verbo et signo, cum eo utimur, ubi promisit, se adesse velle — — Et nostri non probant metamorphosin, — sed adesse vere Christum dicunt in coena, quod nihil habet incommodi. — — — Praesentia, quam dixi, habet analogiam fidei (C. R. II. p. 620.). Dieſe Ueberzeugung weiß er aber bald mit der lutheriſchen Lehre nicht mehr zu vereinen. Vom kaſſeler Geſpräch zurückgekehrt ſchreibt er an ſeinen Kamerarius: Meam sententiam noli nunc requirere, ***fui enim nuncius alienae,*** etsi profecto non dissimulabo, quid sentiam, ubi audiero, quid respondeant nostri (C. R. II. p. 822.). Worin er nun von der lutheriſchen Lehre abweicht, dürfte nach den von Galle gründlichſt beigebrachten Belegen ſich auf folgende Punkte reduciren. Erſtlich iſt ihm im Abendmahle die Gegenwart Chriſti die Hauptſache. An Veit Dietrich ſchreibt er 1538: Ego, ne longissime recederem a veteribus, posui in usu sacramentalem praesentiam, et dixi, datis his rebus, Christum vere adesse et efficacem esse. Id profecto satis est (C. R. III. p. 515.). An Myconius 1545: Ego Luthero dixi, me semper defendisse synecdochen, cum panis et vinum sumantur, adesse Christum vere. et nos sibi membra facere, nec extra usum ritus ullos habere sacramenti rationem (C. R. V. p. 499.). In den actis Vormaciensibus von 1557: Nec dubium est, filium dei adesse in suo ministerio, quod instituit, et quidem vere et substantialiter adesse et per illud efficacem esse. Sic autem adest substantialiter, ut communicatione sui corporis et sanguinis nos membra faciat sui corporis et testetur, se nobis applicare sua beneficia et velle in nobis efficacem esse et nostram miseram massam insertam sibi

velle servare et vivificare (opp. IV. p. 811., ſ. Galle S. 446.). Dieſe Gegenwart Chriſti iſt ihm aber zweitens nicht an die Elemente gebunden. An Veit Dietrich ſchreibt er 1538: Scio vere et substantialiter adesse Christum et efficacem esse, cum symbolis utimur. Synecdochen tu quoque concedis. Sed addi divisionem ac distractionem τοῦ σώματος καὶ αἵματος, novum est prorsus et inauditum universae veteri ecclesiae (C. R. III. p. 537.). An denſelben: Nec addidi inclusionem aut conjunctionem talem, qua affigeretur τῷ ἄρτῳ τὸ σῶμα aut ferruminaretur aut misceretur. Sacramenta pacta sunt, ut rebus sumtis adsit aliud (l. l. p. 515.). Später nannte er die Lehre von der Vereinigung des Leibes mit dem Brote, die allerdings von Ultralutheranern überſpannt ward, ἀρτολάτρεια (Galle S. 449.). Ebenſo verwarf er die Lehre von der Ubiquität des Leibes Chriſti (Galle S. 448.). Drittens ihm iſt die Gemeinſchaft mit Chriſto durch den Glauben bedingt. In dem Gutachten über die heidelberger Wirren ſagt er: Non dicit, panem esse verum corpus Christi, sed esse κοινωνίαν, id est, hoc quo fit consociatio cum corpore Christi, quae fit in usu, *et quidem non sine cogitatione,* ut cum mures panem rodunt. — — Adest filius dei in ministerio evangelii et ibi certo est efficax in credentibus; ac adest non propter panem, sed propter hominem, sicut inquit: Manete in me, ut ego in vobis (Galle S. 454 ff.).

Daß Melanchthon ſeine Meinung in der Abendmahlslehre geändert hat, darf nicht auffallen, da er, wie bemerkt, nie in derſelben feſt geweſen war. Den erſten Impuls hat wohl Oekolampadius gegeben in ſeinem gegen Melanchthon gerichteten Dialoge, welcher dieſen in ſeiner bisherigen Meinung, die lutheriſche Lehre ſei die der Väter, irre machte. „So viel," ſagt Galle (S. 459.), „liegt am Tage, daß die Lehre der alten Kirche die Haupturſache war, welche ihn vermochte, von der Meinung Luther's zurückzutreten." Iſt dieß alſo, ſo will, da die alte Kirche in der That auf Luther's Seite iſt, dieſe Meinungsänderung Melanchthon's wenig ſagen. Der einzige Grund iſt es indeß nicht. Ohne Zweifel haben die Verhandlungen der wittenberger Konkordie einen großen Eindruck auf Melanchthon gemacht. Bucerus weckte den Geiſt der Vermittelung in Melanchthon.

Wie er zu Augsburg mit den Schweizern und Oberländern nichts zu thun haben mochte, weil er dadurch die Vereinigung mit den Römiſchen unmöglich gemacht ſah (er ſchrieb an Bucerus: Mihi non videtur utile reipublicae et tutum conscientiae, nostros principes onerare invidia vestri dogmatis, quod neque mihi neque aliis persuadere possum: C. R. II. p. 221.), ſo ſchien ihm, als die letztere Ausſicht geſchwunden war, die Union mit jenen der Kirche dringend nöthig. Und ſo ſtrich er denn auch in der veränderten augsburgſchen Konfeſſion (Ausg. von 1540) das improbant secus docentes aus dem 10. Art. und ſuchte durch das: quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena domini, den Empfang des Leibes Chriſti von den Elementen unabhängiger zu machen. Beſonders aber muß, wie in der ſynergiſtiſchen Lehre, das humaniſtiſch-rationaliſtiſche Element in Melanchthon in Anſchlag gebracht werden. Wie man aber auch über die Lehränderung Melanchthon's denken mag, jedenfalls wird man die Art, wie er ſie vertrat, mißbilligen müſſen. Er gab den Schein, mit Luther einverſtanden zu ſein, nicht auf. Nur in der Stille ſuchte er ſeiner Lehre Geltung zu verſchaffen.[1] Luther war nicht unbekannt mit der Lehrſtellung Melanchthon's. Im Okt. 1537 verhandelte der Kanzler Brück mit Luther'n über die Art und Weiſe, wie Melanchthon in dieſer Sache zu nehmen ſei. Melanchthon ſollte ſich verantworten. Er hatte bereits eine Defenſion entworfen, nach dem, was er an Veit Dietrich darüber ſchreibt

1. Beiträge zur Charakteriſtik dieſer Praxis Melanchthon's giebt die von Neudecker vor Kurzem herausgegebene handſchriftliche Geſchichte Ratzenberger's über Luther und ſeine Zeit S. 90 ff. Der wackere Trotzendorf in Goldberg klagte, daß „ihm alle ſeine discipuli von Wittenberg ex conversatione Philippi Sakramentirer und Zwinglianer wiederkämen und viel anders von Philippo informiret wären in negotio sacramenti, denn wie er ſie in ſeiner Schule zu Goldberg inſtituiret hätte.“ Als einſt Georg Oemler aus Mansfeld ſeinem Lehrer bemerkte, es ſcheine ihm, daß er im Punkte des Abendmahles es nicht mit Luther'n halte, ſagte ihm Philippus, daß Luther von dieſer Sache nimis crasse geſchrieben habe, daß man den Leib Chriſti mit den Zähnen zerreiße und durch den Leib verdauen laſſe. Aber, entgegnete ihm Oemler, da ſcheine es ihm doch billig, daß er dieſen Mißverſtand mit Luther vergliche. Ja, erwiederte Philippus zornig, ihr Harzländer (Oemler war ein Verwandter Luther's) habt ſo harte Starrköpfe, daß, wenn man euch etwas ſagt, ihr Einem über das Maul fahret, den Sack vor die Thür werft und Niemanden nichts Gutes ſein laſſet.

(C. R. III. p. 429.), vorſichtig und allgemein genug gehalten, als Luther's Krankheit dem Handel ein Ende machte. Seitdem lebte Melanchthon in ſteter Angſt vor dem alternden Luther, welchen er mit Marius vergleicht, voll Schmerz und Thränen, gefaßt aus Wittenberg verwieſen zu werden. Luther aber ließ es nicht zum offenen Bruch kommen, ſo ſchwer ihm auch Melanchthon's ganze Stellung ward. Dieß ſchonende Verfahren hat theils in Luther's Treue, theils in ſeiner Sorge für den Frieden der Kirche, theils auch darin ſeinen Grund, daß Luther nicht genau wußte, wie es mit Melanchthon ſtand.[1] Völlig unhiſtoriſch iſt aber der Schluß, den die Philippiſten aus dieſem Schweigen gezogen haben, daß nämlich Luther Melanchthon's Richtung gebilligt habe. Die Geſchichten, mit denen man ſich trägt, — Luther habe Melanchthon bekannt, daß der Sachen vom Sakrament zu viel gethan ſei; er habe Melanchthon's Meinung für berechtigt erklärt; in Calvin den Mann gefunden, dem man die Sache von Anfang an habe heimſtellen ſollen — ſind Fabeln von philippiſtiſcher oder calviniſtiſcher Erfindung. Luther überzeugte ſich in den letzten Jahren ſeines Lebens vollſtändig von der Unmöglichkeit, mit den Schweizern in Kirchengemeinſchaft zu treten, wie ſein Brief an die venetianiſchen Chriſten, ſein Schreiben an Froſchauer (de Wette V. S. 587.), ſein Bekenntniß vom heil. Sakrament (Erl. A. XXXII. S. 396 ff.) und ſeine letzten Predigten zeigen. Er urtheilt über die Schweizer faſt noch härter wie in den Zeiten vor dem marburger Geſpräche. „Viel lieber wollt ich mich hundertmal laſſen zerreißen oder verbrennen, ehe ich wollte mit Stenkfeld, Zwingel, Karlſtadt, Oekolampad oder wer ſie mehr ſind die leidigen Schwärmer, eines Sinnes oder Willens ſein; oder in ihre Lehre willigen" (a. a. O. S. 401.). Daß er aber auch nicht für jene mittlere Meinung war, welche Bucerus und Melanchthon vertraten, erhellt aus jenem Schreiben an die Venetianer: Cum illis (den Oberländern) nunc reconciliatis fuit antea

1. An die Venetianer ſchreibt Luther 1543: Philippus würde den Bucerus nicht (in der kölner Sache) zum Gehilfen genommen haben, wenn er ihn für unrein in der Lehre hielte (de Wette V. S. 567.). Im folgenden Jahre an die Ungarn: De M. Philippo mihi nulla est omnino suspicio, neque de ullo nostrum (a. a. O. S. 645.).

dissidium, quod illi calliditate et astutia verborum nobis imponebant, in sacramento quidem monstrari cum pane et vino corpus et sanguinem Christi, sed ea intelligentia, ut os quidem perciperet panem et vinum, at corpus et sanguinem non os, sed fides seu spiritus credentis in corde: et agebant hoc, ut inter nos et illos tantum verbalis pugna et logomachia quaedam fuisse videretur, quo facilius coalesceret concordia. Sed hanc transsubstantiationem et fraudem elusimus, cogentes eos concedere, quod et os impii acciperet corpus et sanguinem, dum panem et vinum accipit. Ueber des Bucerus Aufstellungen vom Abendmahle in den kölner Artikeln war er „über die Maßen unlustig" (de Wette V. S. 709.). In dem kurzen Bekenntniß heißt es: „Also wird's die Schwärmer nichts helfen, daß sie bei dem Sakrament sehr groß Gewäsch treiben von dem geistlichen Essen und Trinken des Leibs und Bluts Christi und von der Liebe und Einigkeit der Christen. Denn das sind eitel Feigenblätter, da sich Adam und Heva mit decken und schmücken wollten, daß Gott ihre Schande nicht merken sollte" (S. 417.). Wenig Wochen vor seinem Tode freut er sich noch der Feindschaft der Sakramentirer und ruft aus: Mihi satis est, infelicissimo omnium hominum, una ista beatitudo Psalmi: Beatus vir, qui non abiit in consilio Sacramentariorum, nec stetit in via Cinglianorum, nec sedet in cathedra Tigurinorum (de Wette V. S. 778.).

14. Die vermittelnden Doktrinen des Bucerus und Melanchthon finden ihre Vollendung in der Abendmahlslehre Calvin's.

Calvin steht in der Geschichte der Reformation da als Uebergang aus der ersten grundlegenden Zeit in die zweite ausbauende. Sein Lebensziel war, der subjektiven Flüssigkeit der reformirten Kirche einen Damm zu setzen. Dieser Aufgabe entspricht sein Charakter. Man sucht vergebens bei ihm jene gewaltige Naturgrundlage, jenes geniale Verwachsensein der Person mit der Sache, jenes tiefe deutsche Gemüth Luther's: ein Mann mit gewaltigem Willen und tiefeindringendem Verstande, eine abstrakt ernste Natur, ein Mann der Zucht, ein Held des ehern werdenden Zeitalters steht Calvin vor uns. Diese römische Natur hatte die römische Aufgabe, dem reformirten Kirchthum, das sich aufzulösen drohte, eine feste Form in Lehre und Verfassung zu geben. Er

besaß die Schärfe, Feinheit, Konsequenz und Tiefe des Geistes, um die Lehrergebnisse der schöpferischen Zeit der Reformation, noch ein Jüngling, in seiner institutio systematisch zusammenzufassen. Erst durch ihn gewann die reformirte Kirche die Fähigkeit, Bekenntnisse aufstellen zu können, und für den dogmatischen Ausbau derselben ist sein Werk, das den locis des Melanchthon an wissenschaftlicher Vollendung überlegen ist, das unübertroffene Muster geblieben. Keiner der Reformatoren hat diese Meisterschaft der Auslegung geübt wie Calvin. Ob er aber die Subjektivität der reformirten Lehre überwunden? Ob er wirklich die höhere Einheit der lutherischen und reformirten Lehre gebracht? Die Entwickelung seiner Abendmahlslehre wird uns zu einem Urtheil hierüber eine entscheidende Grundlage geben.

Was Calvin in der ersten Ausgabe seiner institutio über das Abendmahl gesagt hat, ist seine Lehre geblieben: man kann von einer Entwickelung derselben nicht reden.[1] Der Grundfehler in der Art und Weise, wie man bisher das Abendmahl angesehen hat, liegt darin, daß man hat wissen wollen, wie im Brote der Leib Christi gegenwärtig, wie er genossen wird. Darauf kommt es aber gar nicht wesentlich an. Das Abendmahl ist Mahl, Genuß, Aneignung. Der Genuß eines Sakramentes, welches etwas Geistliches ist, kann nur ein geistlicher sein. Wie die irdische Speise den Leib nährt, erfreut, stärkt, so soll dieß Mahl unseren Geist nähren, erfreuen, stärken. Was genießen wir aber geistlich? Den Leib Christi. Der Leib Christi an und für sich würde uns nicht viel helfen, wenn er nicht für uns gestorben wäre. Den natürlichen Leib Christi, der zur Rechten Gottes erhöht ist, können wir nicht in uns aufnehmen. Was man von der Ubiquität des verklärten Leibes aufgestellt hat, ist völlig unhaltbar: man macht aus dem Leibe Christi einen Geist in Marcion's Art. Der Leib Christi ist nicht unter dem Brote. Das Brot ist ein Zeichen, welches uns den Leib Christi darstellt, ein Zeichen, dessen ganze Kraft in dem Worte der Verheißung liegt. Dieses Sakra-

1. Wir kennen dieß äußerst seltene Buch nur aus dem Referate bei Henry, Leben Calvin's I. S. 107 ff. Für die Abendmahlslehre halten wir uns an die ausführliche Stelle, welche Henry in der kürzeren Bearbeitung seiner Schrift (1846) S. 482. mitgetheilt hat.

mentes Zweck ist also, die Verheißung, daß Christi Fleisch unsere Speise, sein Blut unser Trank sei, zu versiegeln. Was Gott aber verheißt, das hält er auch. Wir vereinigen uns im Abendmahle mit Christo dem Gekreuzigten. Diese Vereinigung ist also keine leibliche mit dem natürlichen Leibe Christi (non substantiam ipsam corporis seu verum et naturale Christi corpus illis dari), nichts desto weniger aber eine reale (vere et efficaciter), indem wir die Kraft (potentia ac virtus), in welcher der Himmlische uns gegenwärtig ist, in uns aufnehmen. Dieser letztere Punkt tritt noch klarer heraus in dem Glaubensbekenntnisse, in welchem sich Farel, Calvin und Viret im Jahre 1537 vereinigten (Henry I. Beil. 5. S. 35.). Wir werden nicht bloß des Geistes, sondern auch des lebendigmachenden Fleisches Christi theilhaft durch den Geist Christi, das Band der Gemeinschaft mit Christo, welcher unter den Zeichen des Brotes und Weines Alle, die das Abendmahl legitim halten, mit der Substanz (also in anderem Sinne wie oben) des Leibes und Blutes Christi zum ewigen Leben nährt. In dieser Lehre sah Calvin die allein richtige Konkordie zwischen der lutherischen und zwinglischen Lehre. Wenn er bei Zwingli die Lehre von den bloßen Zeichen (ep. ad Viret. bei Bretschneider, Calv. etc. literae quaedam ineditae p. 10.: — quam profana sit (Zwinglii) de sacramentis doctrina; vgl. das Urtheil im Anf. der secunda defensio adv. Westphalum) verwarf, so erschien ihm Luther's Lehre von dem leiblichen Genusse des Leibes Christi unterm Brote als ein krasser Unsinn und scheußlicher Irrthum (ep. ad Bucerum bei Henry I. Beil. 6. S. 38.). Luther, der in dem jungen Manne eine Zukunft ahnte, nahm ihm dergleichen Auslassungen nicht so übel und bestellte einen Gruß an ihn, worüber er denn vor Freude außer sich war (Henry I. S. 266 ff.). Das Unhaltbare der Bucer'schen Unionsmacherei durchsah Calvin vortrefflich, wie wir aus dem angeführten Briefe an Bucerus sehen, welcher dem Charakter Calvin's große Ehre macht, aber auch mit jener herben, verstandesbitteren, absprechenden Polemik versetzt ist, die denn auch nicht ohne Einfluß auf seine Vertreibung aus Genf geblieben ist. Als Prediger in Straßburg (1539—41) bekannte sich Calvin zur unveränderten augsburgschen Konfession (Hengstenberg in Ev. K.-Zeit. 1844. Nr. 91. 92.

Henry in der Bearb. S. 104.). Wie er das vermocht hat, kann man doch aus der Interpretationspraxis, welche damals durch Bucerus gäng und gäbe geworden war, nicht rechtfertigen. In dieser Zeit (1540) erschien Calvin's Schrift de coena domini (Calvini tractatus Genev. 1611. p. 1 sq.). Sie stellt sich die Aufgabe, zuerst den Zweck der Einsetzung des Abendmahles, zweitens die Frucht, drittens den rechten Gebrauch desselben, viertens die falschen Lehren von demselben, endlich die Entstehung der Streitigkeiten über dasselbe darzulegen. Das Abendmahl ist eingesetzt, um uns die Verheißung, daß wir des Leibes und Blutes Christi sollen theilhaft werden, zu versiegeln; um uns in dem Preise seiner Gnade zu üben; um uns in brüderlicher Gemeinschaft zu verbinden. In dem Zwecke der Einsetzung ist auch die Frucht desselben ausgesprochen. Im Abendmahle tritt uns elenden Sündern der Gekreuzigte und Auferstandene entgegen: der Gekreuzigte, um uns die Vergebung unserer Sünden, der Auferstandene, um uns Gerechtigkeit und Leben zu bringen. Christus ist die Substanz, die Gnade und Wohlthaten, welche er uns erworben hat, die Kraft und Wirksamkeit des Abendmahles. Concludendum igitur, duo nobis in coena offerri: Christum scilicet ut fontem, originem ac materiam bonorum omnium, deinde fructum et efficaciam mortis et passionis ipsius. Einerseits sind Brot und Wein äußere Zeichen, welche Leib und Blut heißen, weil sie dieselben uns darstellen, anderseits nicht bloße Zeichen, sondern Werkzeuge, uns die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, des ganzen Christus nach Geist und Leib, zu vermitteln (instrumenta, quibus dominus ea i. e. corpus et sanguinem nobis distribuit). Itaque fatendum est, si vera sit repraesentatio, quam adhibet deus in coena, substantiam sacramenti visibilibus signis conjunctam esse, quemadmodum panis in manu distribuitur, ita corpus Christi, ut ejus participes simus, nobis communicari (p. 3.). Was den Gebrauch desselben anbetrifft, so besteht die Würdigkeit nicht in vollendeter Heiligkeit (dann dürfte Niemand dasselbe genießen), sondern in Hunger und Durst nach dem Herrn. Da wir solchen immer haben sollen und der Gemeinschaft des Herrn immer bedürfen, so sollen wir das Abendmahl recht oft genießen. Dieß Sakrament ist mit groben

Irrthümern versetzt worden. Ein grauenvoller Irrthum ist, das Abendmahl für ein Sühnopfer zu halten; die Verwandlungslehre ist ein vom Teufel kommender Unsinn; den Leib des Herrn an die Elemente knüpfen, ist teuflischer Wahnsinn, die Adoration der Hostie Götzendienst, die ganze papistische Messe eine Affenkomödie (mera simiae emulatio et actio histrionica). An den Streitigkeiten endlich über das Abendmahl, die unter der Reformation sind geführt worden, darf man nicht zu großen Anstoß nehmen. Gott zeigt uns darin, daß auch seine Knechte Menschen sind. Man bedenke, daß in einer Zeit der Nacht nicht Alles auf einmal licht werden kann. Beide Parteien haben geirrt. Luther hätte Alles, was an die Lehre einer örtlichen Gegenwart, an die Anbetung des Sakramentes erinnert, meiden; er hätte sich der groben und schwierigen Gleichnisse enthalten; er hätte nicht so heftig streiten sollen. Zwingli aber und Oekolampadius hätten, indem sie lehrten, Brot und Wein seien Zeichen, hinzufügen sollen, daß sie wirken, was sie bedeuten. Beide hätten einander anhören sollen. Doch wir wollen nicht vergessen, was wir ihnen verdanken. Ist doch jetzt Ruhe eingetreten, obgleich noch keine Eintrachtsformel vorliegt. Uno ore fatemur omnes, nos cum juxta domini institutum fide sacramentum recipimus, substantiae corporis et sanguinis Christi vere fieri participes. Quomodo id fiat, alii aliis melius definire et clarius explicare possunt. Caeterum hoc imprimis tenendum, ut carnalis omnis imaginatio excludatur, animum oportere sursum in coelos erigere, ne existimemus dominum nostrum Jesum Christum eo dejectum esse, ut in elementis corruptibilibus concludatur. Rursum, ne vis sacrosancti hujus mysterii imminuatur, cogitare debemus id fieri occulta et mirabili dei virtute, spiritumque ipsius vinculum esse hujus participationis: quae etiam eam ob causam spiritualis appellatur (p. 10.). Derselbe Gedankenkreis tritt uns in dem damals neu überarbeiteten genfer Katechismus's entgegen. Konnte Calvin in Straßburg mit dieser Ansicht für lutherisch gelten, so hatte er, nach Genf zurückgekehrt, Anschlußpunkte genug für die Vertreter der zwinglischen Lehre, um mit ihnen eine Verständigung hoffen zu können. Bullinger, welcher wesentlich auf zwinglischem Boden stand und so eben gegen Luther's kleines Bekenntniß

eine Schrift gerichtet hatte, die Calvin nüchtern und kindisch nennt, wenn auch Luther's Sache nicht besser sei, konnte sich in das positive Element, welches Calvin zur zwinglischen Grundlage fügte, nicht finden. Ihm schreibt Calvin (Ende Juni 1548): „Was die Sakramente im Allgemeinen anbetrifft, so knüpfen wir weder an sie Gottes Gnade, noch tragen wir auf sie die Wirksamkeit des heiligen Geistes über, noch setzen wir auf sie das Vertrauen des Heils. Wir sagen ausdrücklich, daß Gott allein es sei, welcher durch die Sakramente wirkt, und schreiben dem heiligen Geiste die ganze Kraft zu und sagen, daß diese Wirkung nur bei den Erwählten stattfindet, und lehren, daß die Sakramente nicht anders helfen, als daß sie zu Christo führen, daß wir bei ihm alles Gute suchen. Ich sehe nicht, was ihr in einer Lehre vermißt, welche das Heil allein in Christo sucht, Gott allein zum Grunde desselben macht und dasselbe allein durch die geheime Kraft des heiligen Geistes empfangen lehrt. Allerdings lehren wir, daß die Sakramente Mittel der Gnade Gottes sind. Da die Sakramente zu einem gewissen Zweck eingesetzt sind, so sagen wir nicht, daß der Gebrauch derselben erfolglos sei. Was sie bedeuten, das wird den Erwählten, lehren wir. Wenn uns im Abendmahle die Zeichen des Leibes und Blutes Christi geboten werden, so sagen wir, daß sie nicht vergebens geboten werden, daß die Sache selbst uns werde. Woraus denn folgt, daß wir Christi Leib essen, sein Blut trinken. Wenn wir so sprechen, so machen wir weder aus dem Zeichen die Sache, noch mischen wir beides in einander, noch schließen wir den Leib Christi in das Brot ein, noch machen wir ihn unendlich, noch träumen wir eine leibliche Mittheilung und dergleichen Albernheiten. Ihr sagt, Christus sei im Himmel: wir auch. Ihr sagt, Christus sei räumlich von uns getrennt: wir auch. Ihr leugnet, daß Christi Leib unendlich sei: wir stimmen mit besonderem Nachdruck bei. Ihr sagt, das Zeichen sei nicht mit der Sache zu vermischen: wir lehren geflissentlich den Unterschied. Ihr verdammt die Impanation: wir auch. Was ist also die Summe unserer Lehre? Wenn wir hier auf Erden Brot und Wein sehen, sollen wir unseren Sinn in den Himmel erheben, daß wir Christi genießen. Dann ist uns Christus gegenwärtig, wenn wir ihn über den Elementen

der Welt ſuchen. Chriſtus kann nicht lügen: das würde er, wenn nicht mit dem Zeichen die Wahrheit verbunden wäre. Ihr ſagt ja ſelbſt, das Zeichen ſei nicht leer. Beſtimmen wir alſo, was es enthält. Wenn wir nun kurz antworten, daß wir des Leibes und Blutes Chriſti theilhaft werden, auf daß er in uns wohne und wir in ihm und wir auf dieſe Weiſe alle ſeine Güter genießen: was iſt in dieſen Worten Dummes oder Dunkles" (Henry II. Beil. 18. S. 128.). Bei dem nahen Verhältniſſe zur Lehre der Schweizer, wie es Calvin hier ſelbſt entwickelt, iſt es begreiflich, daß ſich Bullinger und Calvin in Zürich einigten. Das Reſultat dieſes Verſtändniſſes iſt der consensus Tigurinus (1549): Der Kirche Amt iſt, in die Gemeinſchaft mit Chriſto zu führen. Dieß erreicht ſie durch Wort und Sakrament. Das Sakrament, eine Zugabe (appendix) zum Worte, ſoll das Wort uns abbilden und verſiegeln. Was Gott nun in den Zeichen vorbildet, giebt er denen, welche die Verheißungen im Glauben ergreifen, nach dem Maße des Glaubens. Wie durch die Sakramente der Glaube geſtärkt wird und wächſt, ſo werden in uns die Gaben Gottes geſtärkt und wächſt Chriſtus in uns. Nur liegt dieſe Wirkung nicht in den Zeichen, die an ſich leere Hüllen ſind (10.), keine eigene Kraft haben (11.), nichts ſind: ſie liegt allein in Gott, der ſich der Sakramente als Werkzeuge bedient, in Chriſto, der allein innerlich tauft und im Abendmahle ſich mittheilt, im heiligen Geiſte, welcher allein das Siegel unſeres Glaubens iſt (13. 14. 15.). Wer darum das Zeichen hat, der ſoll nicht glauben, daß er die Sache habe: die wird uns nur durch den Glauben. Nur die Auserwählten empfangen die Kraft der Sakramente (16.). „Wie der Gebrauch der Sakramente den Ungläubigen nicht mehr hilft, als wenn ſie dieſelben nicht empfingen, ja ihnen verderblich iſt, ſo wird das, was ſie bedeuten, den Gläubigen auch ohne den Gebrauch derſelben" (19.). Ferner darf man nicht glauben, daß das ſichtbare Zeichen in dem Augenblicke, wo es uns geboten wird, uns die Gnade Gottes zuführe. Die, welche als Kinder getauft ſind, werden vielleicht erſt als Jünglinge oder Greiſe wiedergeboren. Der Gebrauch des Abendmahles, welcher Einem bei der Handlung wenig hilft, bringt vielleicht ſpäter ſeine Frucht (20.). Im Abendmahle müſſen

wir jeden Gedanken an örtliche Gegenwart Christi aufgeben: Christum, sofern er Mensch ist, dürfen wir nirgends als im Himmel suchen und nicht anders als mit dem Geiste und der Erkenntniß des Glaubens (21.). Nur unberufene Ausleger (praeposteri interpretes) können die Einsetzungsworte wörtlich nehmen: sie stehen metonymisch (22.). So absurd wie die Verwandlungslehre ist die Meinung, daß Christus im Brote eingeschlossen oder mit dem Brote verbunden ist (24.). So fern der Himmel von der Erde ist, so fern ist der Leib Christi von uns (25.). Quod autem carnis suae esu et sanguinis potione, quae hic figurantur, Christus animas nostras per fidem spiritus sancti virtute pascit, id non perinde accipiendum, quasi fiat aliqua substantiae vel commixtio vel transfusio, sed quoniam ex carne semel in sacrificium oblata et sanguine in expiationem effuso vitam hauriamus (23.).

In diesem consensus Tigurinus schlägt — wie man es auch erklären mag — das zwinglische Element bedeutend durch. Während die Lehre von den bloßen Zeichen nicht ausdrücklich verworfen oder getadelt wird, wird recht geflissentlich die wörtliche Auslegung, die Lehre vom mündlichen Genusse, von der Einheit der Zeichen und der Sache, also die lutherische Lehre, als Irrthum bezeichnet. Während Calvin sonst nicht sparsam in den Ausdrücken ist, wenn er versichern will, daß er an einen wirklichen Empfang des Leibes Christi glaube, ist hier das in dem Urtexte gegebene Positive so verwahrt, spärlich, ja zweideutig, daß die Zwinglianer unschwer darauf eingehen konnten, namentlich nach der Interpretationspraxis, welche ihnen Bucerus beigebracht hatte. Und dieses dünne Bekenntniß wird noch durchbrochen erstlich durch die Verwahrung, daß nicht nothwendig im Momente des Sakramentsgenusses die Wahrheit der Zeichen uns werde, zweitens, daß das Maß der höheren Mittheilung durch das Maß des Glaubens bedingt sei, drittens, daß der himmlische Inhalt nur den Prädestinirten werde.[1]

1. Ebrard stößt zwar in die Posaune über den Sieg, welchen Calvin durch diesen consensus erfochten, ist aber mit dem Lehrinhalt nicht recht zufrieden (S. 520.), namentlich mit den Punkten nicht, welche wir oben hervorgehoben. Dem ersten zwar sucht er durch Interpretation etwas nachzuhelfen, muß aber den entscheidenden Ausspruch: perinde ac si visibile signum, dum

Dieſer Diverſion, welche die Konkordienlehre Calvin's nach der zwingliſchen Seite hin genommen hatte, folgte ein ſcharfer Widerſpruch aus dem Schooße des Lutherthums. Weſtphal, Prediger in Hamburg, nahm in ſeiner kleinen Schrift: Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de Coena Domini ex sacramentariorum libris congesta (Magd. 1552) in die Reihe der ſich widerſprechenden Aufſtellungen der Sakramentirer auch Calvin's Lehre auf. Dieſer Schrift ließ er in den folgenden Jahren noch: Recta fides de Coena Domini ex verbis Apostoli Pauli et Evangelistarum (Magd. 1553) und: Collectanea sententiarum D. Aurelii Augustini de Coena Domini (Ratisb. 1555) folgen, in der offen ausgeſprochenen Abſicht, alle bedeutenden Kräfte der lutheriſchen Kirche zum Kampfe gegen die Sakramentirer, die leider nicht bloß von außen droheten, aufzurufen. Calvin ward auf dieſen Angriff erſt durch Bullinger aufmerkſam gemacht, als er eben von der harten Behandlung, welche die reformirten Exulanten unter Laſko in Dänemark und Deutſchland erfahren mußten, gehört hatte. Er fragt Bullinger, ob er antworten ſolle. Drei Tage wolle er daran ſetzen (Bretsch. p. 41.). So erſchien denn Nov. 1554: Consensionis capitum expositio (tract. p. 757.), wovon gleichzeitig eine franzöſiſche Bearbeitung ausging. Der Ton, in welchem Calvin Weſtphal behandelt, iſt ein Gemiſch von vornehmer Verachtung und leidenſchaftlicher Härte (die ſchlimmſten Stellen hatte er auf den Einſpruch ſeiner Freunde geſtrichen), das auf den Gegner keinen guten Eindruck machen konnte. Das ſollte es nun freilich auch nicht. Die Abſicht des ganzen Verfahrens gegen Weſtphal iſt, dieſen zu iſoliren. Während des allgemeinen Friedens ſtehen einige unwiſſende, ſtreitſüchtige und trunkene Menſchen auf, welche thun als ob ſie die Vertreter der ſächſiſchen Kirchen wären, da ihrer doch nur Wenige ſind und ihre Meiſter ganz anders ſtehen, um einen neuen Brand anzuzünden. Iſt Luther, auf den ſie ſich berufen, auch in einigen Punkten zu weit gegangen: das, was er eigentlich wollte, daß nämlich mit den Zeichen die Sache verbunden ſei, das lehren wir (p. 758.). Lebten Zwingli und

in medium profertur, eodem secum momento dei gratiam adveheret — als entſchieden falſch bezeichnen (S. 517.).

Oekolampadius noch, sie würden wie wir sprechen. Bucerus hat sich ausdrücklich einverstanden erklärt (p. 757.). Wenn verleumden, verfinstern, Zwietracht säen teuflisch ist, so darf ich nicht erst sagen, wofür ich unseren Censor halte (a. a. O.). Ueber diese seine Taktik spricht sich Calvin offen aus gegen Bullinger (bei Henry III. S. 306.): Rursus in illos acriter invectus sum, *ut in eorum persona oblique multos territarem.* Unum metuo, ne me interdum plus aequo illis largitum esse judices, hoc tamen etiam *consulto feci*, ut si qui adhuc refragentur, *magis odiosa sit eorum morositas* (!), docti vero, qui nobis assentiuntur (Melanchthon und die Seinen), quos video minus cordatos esse quam deceat, magis favorabilem habeant praetextum. Westphal war nicht der Mann, welcher eine Antwort schuldig blieb. Sie erschien nach einigen Monaten: Adversus cujusdam Sacramentarii falsam criminationem justa defensio J. Westphali, in qua et Eucharistiae causa agitur (Francf. 1555). Die Summe dieser Schrift ist der Nachweis, daß Calvin mit den Sakramentirern, welche nur Zeichen im Abendmahle sehen, auf einer Linie stehe. Calvin erwiederte Juni 1556 in: Secunda defensio piae et orthodoxae fidei de sacramentis contra Joachimi Westphali calumnias. Diese schnell hingeworfene Schrift übertrifft die erste noch an Bitterkeit, welche indeß Calvin nach der scherzhaften Art, wie er sich darüber an Bullinger äußert (Henry III. S. 317.), nicht kann schwer geworden sein. Auf einen groben Klotz gehöre ein grober Keil und gegen die Verkehrten müsse man verkehrt sein wie Gott (Ps. 18, 27.). Die Taktik ist dieselbe wie in der ersten Schrift. „Du siehst," schreibt er an Bullinger, „wie viel Mühe ich mir gegeben habe, um den Haß derer, welche noch heilbar sind, abzulenken und ihren Unwillen zu mildern. Den Menschen selbst habe ich, wie ich jetzt sehe, etwas härter behandelt als ich dachte" (Henry III. S. 316.). Calvin war der Meinung, daß Westphal's Sache die einer kleinen Anzahl Schreier sei, welche Luther's Grobheiten, aber nicht seinen Geist hätten, wie er wiederholt sagt, welche nicht nur den Gemeinden, sondern auch den Repräsentanten der Wissenschaft fern ständen. Westphal beruft sich, sagt er in der zweiten Vertheidigung (p. 769.), auf Athanasius, mit dem er nichts gemein hat als

die Wenigkeit, die ihm denn ein erwünschter Beweis seiner Rechtgläubigkeit ist. Calvin rechnete ganz besonders auf Melanchthon. Wozu, schreibt er in der ultima admonitio (p. 797.), belästige denn Westphal ihn, da er Melanchthon so nahe habe. Solum quod dixi et quidem centies, si opus sit, confirmo, non magis a me Philippum quam a propriis visceribus in hac causa posse divelli. Er rechnete auf alle bedeutenderen Theologen Sachsens (p. 809. 833.), auf die beiden Augen von Sachsen, Wittenberg und Leipzig (p. 809.). Dixeram alicubi, Westphali et similium proterviam doctis et cordatis hominibus non posse non odiosam esse, quum ex discipulis et familiaribus Lutheri doctissimi quique testati essent, sibi placere meam docendi formam (p. 833.). Daher eben dieß bei aller Leidenschaftlichkeit so berechnete Verfahren, das Westphal'n allen Boden abschneiden, seine Stellung zum Pranger machen sollte. Es verrechnete sich aber Calvin. Aus den deutsch-lutherischen Gemeinden, denen Calvin in jener Voraussetzung seine zweite Vertheidigung zugeeignet hatte, erwuchsen ihm eine große Anzahl nachdrücklicher Verwahrungen, welche Westphal in der Schrift: Confessio fidei de Eucharistiae sacramento, in qua Ministri ecclesiarum Saxoniae solidis argumentis sacrarum literarum adstruunt corporis et sanguinis D. N. J. Ch. praesentiam in Sacramento Coenae et de libro Joannis Calvini ipsis dedicato respondent (Magd. 1557) herausgab. Widerlegungsschriften von Brenz (Drei Predigten über 1 Kor. 11. 1556), Andreä (Eine einfältige und kurze Anweisung vom heil. Abendm. Pforzh. 1557), Schnepf (confessio de Coena. Jen. 1557), Paul von Eitzen (defensio verae doctrinae de Coena D. N. J. Ch. Urs. 1557) erschienen gleichzeitig. Calvin hatte sich zu überzeugen, daß er nicht mit Westphal'n, sondern mit einer Richtung zu thun habe, mit einer Richtung, welche nicht bloß in Theologen, sondern in den Gemeinden vertreten war, einer Richtung, welche ohne Zweifel Luther's Geist und Luther's Wort für sich hatte. Er, der sich an die frommen Diener Christi in Sachsen und Niederdeutschland gewandt hatte, mußte die Antwort nehmen, wie sie kam, so unerwünscht sie auch ausfiel. Unerwartet hätte sie ihm nicht sein sollen. In dem oben (S. 394.) erwähnten Briefe an Bucerus hatte sich ja Calvin

selbst über die Unhaltbarkeit des Konkordienwerkes deutlich genug ausgesprochen. Nicht Westphal, sondern Luther hatte dieß Netz zerrissen. Das Unhaltbare lag doch darin, daß neben dem Grundgesetze der wittenberger Konkordie eine halb legalisirte laxe Observanz für die Schweizer bestand. Jedenfalls aber hatten Luther und die Seinen von ihrer Ueberzeugung, die ja das Grundgesetz bildete, nicht das Geringste nachgelassen. Calvin's Streben war aber, der Konkordie eine konfessionelle Basis zu geben in seiner Lehre, in welcher er die höhere Einheit der zwinglischen und lutherischen Lehre sah. Dieß ist am Schlusse der Schrift de coena sonnenklar ausgesprochen (S. 396.). In der Schweiz war es ihm im consensus Tigurinus gelungen. Daß es ihm in Deutschland auch gelingen werde, dafür war ihm die melanchthonische Richtung Bürge. In der veränderten augsburgschen Konfession sah er eine Art Rechtsbasis (ult. adm. p. 797.). Gingen die Lutheraner darauf ein, so gaben sie die specifisch lutherische Lehre auf. Wie konnte nun Calvin erwarten, daß dieß so ohne Weiteres in aller Stille sich von selbst machen werde? Wie konnte er glauben, daß eine Ueberzeugung, an die Luther seine edelsten Kräfte gesetzt hatte, für welche er noch in seiner letzten Zeit so gewaltig gezeugt hatte, mit ihm erloschen sei? Aber, sagte Calvin so oft, in seiner Lehre war ja das, was Luther eigentlich wollte, bewahrt. Davon unten ausführlicher. Hier nur, daß der consensus Tigurinus diejenigen, welche etwa durch die starken Ausdrücke Calvin's waren getäuscht worden, vollkommen vernüchtern mußte. Westphal trat auf. Wer mag vertreten, was er im Einzelnen gesagt hat, wer mag seinen Ton durchweg rechtfertigen wollen: in der Hauptsache aber war er im vollsten Rechte.[1] Wie behandelte ihn Calvin! Er, welcher unzählige

1. Planck, der in der Darstellung dieser Streitigkeiten auf eine wahrhaft perfide Weise Partei gegen die Lutheraner nimmt, hat doch anerkennen müssen, daß Westphal sich auf dem Wege gehalten habe, den (nach Planck's Meinung) Luther ausgetreten hatte (V. 2. Abth. S. 75.). Ebrard sagt: „Innerlich wahrhaft überwunden und mit Luther's Person ehrlich und ehrwürdig zu Grabe gegangen, steht dessen alte individuelle Ansicht jetzt als ein Revenant in den Köpfen von Menschen auf, die nicht mit Luther's Person zu vergleichen, uns die innige Ehrfurcht vor diesem gebietet" (S. 545.). Wenn der Biograph und Enkomiast Calvin's, Henry, sich gedrungen gefühlt hat, die Art, wie Calvin in dieser Sache gesprochen hat, zu mißbilligen (Kürzere Darst. S. 366. 369.), so hätte er doch Bedenken tragen sollen, seinem Meister

Male über Luther's Leidenschaft im Abendmahlsstreit richtet, sah diesen Balken im eigenen Auge nicht. Was man jener gewaltigen und reichen Natur zu Gute halten mag, das mag man dieser reflektirten, berechneten Epigonennatur nicht nachsehen. Jetzt war ein Wendepunkt eingetreten. Nicht Westphal, sondern jene ganze Richtung stand gegenüber. Calvin hatte aber den Muth, in der ultima admonitio (1557) nicht nur gegen Westphal den Ton dahin zu steigern, daß er (wie der Titel sagt) ihn, wenn er sich nicht sagen lasse, für einen hartnäckigen Ketzer erklären werde (cui nisi obtemperet, eo modo posthac habendus erit, quo pertinaces haereticos haberi jubet Paulus), sondern in gleichem Styl auch jene Proteste zu behandeln.

Und stand denn Calvin's Lehre so fest, daß er in diesem ernsten und großen Proteste nicht einen Tag der Heimsuchung zu sehen brauchte? Betrachten wir sie mit der Hingabe, aber auch dem Ernste, dessen wir vermögend sind.

In der Auslegung der Einsetzungsworte ist Calvin mit den Schweizern einverstanden. Der Satz: Das Brot ist mein Leib, ist, wörtlich genommen, eine logische Unmöglichkeit (inst. IV. 17, 20.). Wenn die Lutheraner auf dem Wortverstande bestehen, so bedenken sie nicht, daß man mit diesem Grundsatze in die Schrift so viel Absurditäten bringt, als sie Verse hat. Dann müssen sie Gott auch als Krieger sich denken, als zornig, reuig u. s. w.; müssen ihm Augen und Ohren zuschreiben (ult. adm. p. 821.). Sie selbst aber, welche uns Tropisten nennen, entblöden sich nicht, einen Tropus anzunehmen, indem sie aus dem: Das Brot ist der Leib, machen: Unter dem Brote ist der Leib (p. 822.). Daß man in den Einsetzungsworten nicht den Buchstaben zu pressen hat, zeigen ja die Worte: Dieß ist der neue Bund in meinem

zu folgen in der verleumderischen Art, Westphal's Charakter darzustellen. Man höre. „In Hamburg lebte ein entsetzlich roher Prediger, Joachim Westphal ist sein berüchtigter Name, der sich in den traurigen Streithändeln, welche die Trennung der evangelischen Kirche herbeiführten, die Berühmtheit eines Erzzänkers erworben hat. Er war eine von jenen aufgeblasenen Naturen, Theologen ohne Christus, die in ihrer plumpen Bornirtheit Luther'n gleichzukommen meinten, wenn sie tobten und schmähten wie er; solche Leute pflegte Calvin Affen Luther's zu nennen, die ohne alle Ahnung seines großartigen tiefen Wesens, seines lebendigen Christenthums, nur darauf bedacht waren, ihm in den äußeren Formen bei einem Kruge Bier gleichzukommen" (S. 362.). Henry nennt ihn stehend (S. 366. 367.) den Stier.

Blute, welche doch eben so gut dastehen und als die deutlicheren die Auslegung bestimmen müssen (inst. IV. 17, 20.). Sobald man zugesteht, daß zwischen Brot und dem Leibe Christi ein Unterschied ist, muß man einen Tropus annehmen (sec. def. p. 773.). Daß mit dem Ist es nicht zu erzwingen ist, kann man ja schon daraus sehen, daß der Apostel Paulus sagt: Das Brot ist die Gemeinschaft, die doch etwas Anderes ist als der Leib (inst. IV. 17, 22.). Es liegt hier eine Metonymie vor, näher eine sakramentale, nach der die Sache für das Zeichen steht, wie das Manna die geistliche Speise, das Wasser Christus, der heilige Geist die Taube, die Taufe das Bad der Wiedergeburt ist. Hic nobis murus aheneus est: Quia sacramentum instituit Christus, sacramentaliter debere exponi ejus verba pro communi scripturae more. Nam sacramentis omnibus haec quasi perpetua regula est, ut signum rei signatae nomen accipiat (adm. ult. p. 816. expos. p. 764.). Mit besonderer Ausführlichkeit erklärt sich über die Unmöglichkeit der wörtlichen Auslegung Calvin in seiner Widerlegung der Magdeburger (ult. adm. p. 809 sq.).

Ueber das Recht dieser Erklärung haben wir schon geurtheilt. Nur das wollen wir bemerken, daß Calvin unmöglich die Abendmahlsschriften Luther's kann genau gekannt haben. Er bekämpft nämlich immer die Auslegung: Brot und Wein sind Leib und Blut, von welcher doch Luther und die Seinen fern waren.

In der Anwendung seiner Auslegung geht aber Calvin einen Schritt über die Schweizer hinaus, indem er nämlich die Zeichen nur sekundär für Ausdrücke des Bekenntnisses und Vehikel des Gedächtnisses, wesentlich für Pfänder der göttlichen Gnade erklärt. Hier tritt nun die Sakramentstheorie Calvin's ein. Das Sakrament, das sichtbare Wort Gottes (inst. IV. 14, 17. 6.), ist ein äußeres Zeichen, durch welches uns Gott seine Gnade versiegelt, unseren schwachen Glauben zu stärken (l. l. 1.), ein Pfand der göttlichen Barmherzigkeit (l. l. 7.), dem aber (wie er so oft sagt: l. l. 9. 14. 17. u. ö.) als solchem durchaus keine göttliche Kraft einwohnt, welches daher nicht mehr wirkt, als der Glaube aus dem Worte zieht (l. l. 14.: Fallitur, qui plus aliquid per sacramenta sibi conferri putat, quam quod verbo dei oblatum vera fide percipiat. cf. 16. 17.). Die neutestamentlichen Sakra-

mente wirken nicht mehr und nicht weniger als die alttestamentlichen (l. l. 23.). Die Taufe hat nicht mehr Kraft als die Beschneidung, deren Erfüllung sie ist: Beide sind Siegel der Gerechtigkeit aus dem Glauben (l. l.). Das Wasser der Taufe hat nicht die Kraft uns zu reinigen und wiederzugebären in sich, noch ist es die Ursache des Heils, sondern nur ein Pfand, daß, so gewiß unser Leib äußerlich abgewaschen und untergetaucht wird, die Seele jene geistlichen Güter empfangen soll (inst. IV. 15, 10. 14. 15. 21.). Ex hoc sacramento, quemadmodum ex aliis omnibus nihil assequimur nisi quantum fide accipimus (l. l. 15.). Was verbürgt uns nun Gott im Abendmahle? Daß wir den Leib seines Sohnes genießen sollen. Hier liegt ein neuer Unterschied der Lehre Calvin's von der der Schweizer vor. Während die Schweizer den Nachdruck auf den Inhalt der Zeichen legen, für welchen sie den Tod Christi ansehen, hebt Calvin hervor, daß hier ein Mahl sei, betont also das Moment des Genusses, der Aneignung (inst. IV. 17, 1. 3. 10.). Während die Schweizer den Abendmahlsleib in den Opfertod auflösen, versteht Calvin denselben vom lebendigen Leibe, von dem ganzen Christus überhaupt. Verbürgt nun Gott, daß wir den Leib Christi genießen sollen, so würde er ja lügen, wenn nicht ein wirklicher Empfang desselben stattfände. Mit den Zeichen also ist die Wahrheit verknüpft. Hierin liegt der Schwerpunkt der Lehre Calvin's. Wenn also Calvin auch mit den Schweizern lehrt, daß Brot und Wein an sich bloße Zeichen seien, so ziehen sie ihm doch als Pfänder den wirklichen Genuß nach sich. Diese Anerkennung eines realen Empfangs des Leibes Christi erklärt er für das Lutherische seiner Lehre. Es ist Allen bekannt, sagt Calvin in seiner ersten Schrift gegen Westphal (p. 758.), wie heftig, wie hyperbolisch Luther im Abendmahlsstreite gesprochen hat. So oft er aber frommen und unbestochenen Richtern seine Sache vorlegte, sagte er, er könne nicht dulden, daß die Sakramente nur Zeichen des Bekenntnisses sein sollten, nicht auch Pfänder der göttlichen Gnade, und dann halte er es für unwürdig, daß sie bloße Zeichen seien, da Gott in ihnen verbürge, was er abbilde, und in geheimer Kraft gebe, was er verbürge. Wenn wir nun lehren, daß die Sakramente nicht leere Bilder seien, noch bloß äußere Zeichen unseres Glau-

bens, ſondern Siegel göttlicher Verheißungen, Zeugniſſe der geiſtlichen Gnade, um den Glauben zu pflegen und zu ſtärken, Werkzeuge, vermittelſt welcher Gott in ſeinen Erwählten wirkt; daß der Inhalt vom Zeichen zwar zu unterſcheiden, nicht aber zu trennen; daß ſie gegeben ſeien, um, was Gott in ſeinem Worte verſprochen hat, zu verſichern und verbürgen, beſonders aber die geheimnißvolle Gemeinſchaft mit Chriſto zu verſiegeln: wie können ſie uns in die Zahl ihrer Feinde ſetzen? In unſerem consensus werden die Leſer finden, was die in Regensburg erſchienene augsburgſche Konfeſſion enthält: In sacra coena cum pane et vino vere dari Christi corpus et sanguinem. Ferne ſei, daß wir dem Zeichen des Abendmahles ſeine Wahrheit nehmen, oder fromme Seelen ſolcher Wohlthat berauben. Dicimus ergo, ne sensus nostros frustrentur panis et vinum, externae eorum figurae verum effectum esse conjunctum, ut corpus et sanguinem Christi illic recipiant fideles. Dieſen Angelpunkt ſeiner Lehre kann Calvin nicht oft genug hervorheben (inst. IV. 17, 4. 10. beſ. 14. 32. expos. p. 762. sec. def. p. 780. ult. adm. p. 813. 816. 818. 821. u. ö.).

Es ſcheint alſo, als wenn Luther und Calvin ſachlich übereinſtimmten, nur in der Begründung deſſelben Reſultates aus einander gingen. Luther begründet den wirklichen Empfang des Leibes Chriſti mit den Einſetzungsworten, Calvin mit der Wahrhaftigkeit Gottes, welcher nichts verbürgt, was er nicht giebt. Allein woher weiß denn Calvin, daß die Elemente Pfänder ſeien? Seine Auslegung giebt nur Zeichen. Dieſe macht er nun aus ſeiner Sakramentstheorie zu Pfändern. Nicht auf einem Schriftgrunde, ſondern auf einer dogmatiſchen Suppoſition ruht das ganze Gebäude der Abendmahlslehre Calvin's. Allein ſelbſt zugegeben, die Elemente ſeien Pfänder: ein Zwingli und Oekolampadius konnten ſo leicht antworten: Die Wahrheit dieſer Pfänder iſt eben die Aneignung des Opfertodes Chriſti im Glauben. Die Verſicherung Calvin's, daß Zwingli mit ſeiner Lehre würde einverſtanden geweſen ſein (expos. p. 757.), will mit den früheren Aeußerungen Calvin's über Zwingli nicht ſtimmen und iſt, wenn man Zwingli doch nehmen muß wie er war, nicht richtig (ſ. oben S. 353.).

Die Elemente alſo verbürgen den wirklichen Genuß des Leibes Chriſti. Hier drängt ſich ſogleich die Frage auf: Erfolgt dieſer Genuß bei der Abendmahlsfeier? Wir haben geſehen, wie der consensus Tigurinus ausdrücklich verſichert, daß dieß keineswegs nothwendig ſei. Dieſe Erklärung vertheidigt die expositio p. 762. Sie ſtimmt mit der allgemeinen Beſtimmung des Verhältniſſes des äußeren Aktes und der inneren Wirkung im Sakramente, wie ſie inst. IV. 14, 17. ausgeſprochen iſt: Interiorem spiritus gratiam, ut ab externo ministerio distincta est, seorsum reputandam et cogitandam asserimus. Unleugbar iſt aber die ſtehende Meinung, daß der Empfang des Leibes Chriſti im Momente des Abendmahlsgenuſſes ſtattfinde. Calvin proteſtirt unzählige Male gegen diejenigen, welche ihm vorwarfen, er ſehe im Abendmahle bloße Zeichen. Statt vieler wollen wir eine Stelle aus der ultima admonitio (p. 811.) mittheilen, welche ſeine Lehre, wie es uns ſcheint, am klarſten zuſammenfaßt. „Ich will hiermit erklärt haben, daß wir nicht ſo die äußeren Zeichen von Chriſti Leib und Blut trennen, daß Chriſtus nicht in der That und Wahrheit giebt und erfüllt, was er unter Brot und Wein uns abbildet, daß nämlich ſein Fleiſch uns Speiſe, ſein Blut uns Trank ſei. Wir lehren alſo, daß die Gläubigen im heiligen Abendmahle wahrhaft in Gemeinſchaft treten mit Chriſto und daß ſie die geiſtliche Nahrung, welche ihnen geboten wird, empfangen. Verſtummen mögen alſo die ſchändlichen Verleumdungen, daß wir nichts übrig laſſen als ein leeres Geſpenſt, da wir ja längſt offen bekannt haben, daß die Wahrheit mit den Zeichen ſo verknüpft ſei, daß nicht weniger unſere Seelen durch geiſtliche Nahrung erquickt werden, als Brot und Wein von unſerer Zunge gekoſtet. Nur in der Art und Weiſe gehen wir aus einander, weil wir dafür halten, daß das ſichtbare Brot deshalb auf Erden uns geboten werde, daß durch den Glauben die Gläubigen ſich erheben und durch die geheime Kraft des heiligen Geiſtes mit Chriſto ihrem Haupte vereinigt werden. Wenn aber Chriſtus aus ſeinem Fleiſche und Blute uns Leben einhaucht, ſo leugnen wir doch, daß eine Vermiſchung der Subſtanz ſtattfinde, weil, indem wir aus der Subſtanz des Leibes und Blutes Leben empfangen, der ganze Menſch Chriſtus im Himmel bleibt. Sonach wird von uns die Unend-

lichkeit des Leibes, welche jene ſich ausgeſonnen haben, verwor-
fen. Noch muß, damit uns Chriſtus erquicke und belebe mit ſei-
nem Fleiſche, dieſes in's Brot eingeſchloſſen ſein, um von uns
verſchlungen zu werden." Wenn alſo Calvin einerſeits es als
Verleumdung bezeichnet, daß er bloße Zeichen annehme, ſo iſt er
anderſeits weit entfernt, den Zeichen als ſolchen eine Kraft zu-
zuſchreiben, geſchweige denn ſie für Träger des Leibes und Blu-
tes Chriſti zu halten (inst. IV. 17, 12. 14. 15. beſ. 16. 17. 19.
expos. p. 763. sec. def. 776. 778. 780. u. ö.). Das erſcheint ihm
eben ſo abſurd als unwürdig. Noch verächtlicher behandelt Cal-
vin die lutheriſche Lehre vom mündlichen Genuſſe. Der Genuß
der Elemente im Abendmahl iſt ein äußerlicher Akt, der an ſich
nichts wirkt, ſondern der Seele nur den Empfang des Leibes
Chriſti verbürgt. Dieſer findet im Akte des Abendmahles ſtatt,
eine vom Genuſſe unabhängige, mit ihm nur verbundene That-
ſache. Si ita sensum suum explicarent, dum panis in mysterio
porrigitur, annexam esse exhibitionem corporis, quia inseparabilis est a signo suo veritas, non valde pugnarem (inst. IV.
17, 16.). Die Natur dieſes Empfangs iſt beſtimmt durch zwei
Momente. Erſtlich: Der Leib Chriſti iſt im Himmel zur Rech-
ten Gottes, kann ſomit nicht leiblich im Abendmahle gegenwärtig
ſein. Die Lehre von der Ubiquität iſt ein gnoſtiſcher Unſinn
(inst. IV. 17, 26 sq. expos. p. 763. sec. def. p. 775. ult. adm.
p. 811. 826 sq. u. ö.). Zweitens: Der Genuß deſſelben kann
kein leiblicher, ſondern nur ein geiſtlicher, nichtsdeſtoweniger aber
ein realer ſein (expos. p. 763.). Wie aber erfolgt dieſer ſeeliſche
Genuß des nicht gegenwärtigen Leibes Chriſti? Die Seele des
gläubigen Empfängers wird in den Himmel gehoben, der Leib
Chriſti aber ſteigt nieder in den Kräften des Lebens, welche ihn
erfüllen. Dem aufrichtigen Streben, ſich Calvin's Auffaſſung
dieſes Empfangs klar zu machen, treten hier nicht geringe Schwie-
rigkeiten entgegen. Zunächſt fragt es ſich: Wie verhält ſich denn
dieſe Erhebung in den Himmel zum Niederſteigen der Kräfte des
Leibes? Nach Ebrard (S. 562.) iſt mit dieſer Erhebung nichts
Anderes als „die ſubjektive Stimmung des Kommunikanten
gemeint, ſchlechterdings nur das, daß er Chriſtum vom Himmel
herab und nicht vom Brote her erwarten ſoll." Nach manchen

Stellen will es in der That so scheinen.[1] Ist dem so, so ist doch diese Erhebung in den Himmel nur ein starker Ausdruck für den Aufblick des Christen zu seinem Herrn im Himmel, wie er nicht bloß beim Abendmahle stattfindet. Der Christ kommt dadurch dem Leibe des Herrn nicht näher als er sonst ihm ist. Soll aber mit diesem starken Ausdruck gesagt sein, daß der Glaube hier eine ganz besondere Energie entwickeln müsse, so tritt eine Schwierigkeit ein, die sich Ebrard selbst sehr gut zu sagen weiß (S. 653.): „Der Blitz fehlt; der Draht allein ist übrig. Was soll aber dabei aus den Schwachen im Glauben werden? — Diesen hält der Herr von weitem das Lebensbrot hin und sagt: Kommt doch her und holt's euch! und sie sind lahm und können nicht gehen!" Nach anderen Stellen erscheint diese Erhebung in den Himmel als eine Wirkung der höheren Mittheilung Christi.[2] Wenn sich nun auch diese divergenten Angaben dahin sollten vereinigen lassen, daß im Abendmahle der zum Himmel gewandte Sinn des gläubigen Kommunikanten durch die Herablassung Christi nur mehr erhoben werde zu geistlicher Anschauung des Herrn im Himmel, so bleibt dieser ascensus animae in coelum doch nur ein mystisch verhüllter Ausdruck, dessen Kern nach Calvin's eigener Entwickelung (ult. adm. p. 824., s. die vorletzte Anmerkung) eine

1. Jedenfalls ist die Beweisführung Ebrard's höchst mangelhaft, da er nicht einmal seine eigene Aufstellung gründlich belegt hat, geschweige die Stellen, die für's Gegentheil sprechen, berücksichtigt. Dafür sprechen Stellen wie inst. IV. 17, 18. (Si oculis animisque in coelum evehimur, ut Christum illic in regni sui gloria quaeramus etc.) 36. (ut Christum illic rite apprehendant piae animae, in coelum erigantur necesse est) expos. p. 766. (ad rem ipsam nemo unquam pertinget, nisi qui ita adjutus a terra in coelum quasi per gradus conscendet) sec. def. p. 784. (An non diserte semper fideles in coelum *jussi* ascendere, ut carne et sanguine Christi pascerentur?). Besonders aber ist ult. adm. p. 824. für diese Auffassung. Per coelestem actionem nihil aliud intelligimus nisi quod in mentem cuivis protinus venire debet, spirituale esse mysterium, quod pro natura regni Christi a terrenis actionibus separari debet. — Sacramenta esse scalarum instar fidelibus, per quas sursum coelos conscendant —.

2. So sagt Calvin inst. IV. 17, 16.: Modum descensus, quo nos ad se sursum evehit, non intelligunt. Aehnlich 31.: Christus praesens illis non videtur, nisi ad nos descendat. Quasi vero si ad se nos evehat, non aeque potiamur ejus praesentia. An einer anderen Stelle: Christus secundum corpus suum in coelo manens admirabili spiritus sui virtute ad nos descendit et simul nos ad se sursum evehit. Ebenso ult. adm. p. 824.: Hoc enim consilio dominum ad nos descendere tenendum est, non ut indulgeat corpori nostro vel sensus in mundo defixos teneat, sed potius ut ad se trahat.

bekannte, gar nicht an das Abendmahl gebundene Erfahrung ist. Während der Gottmensch also im Himmel bleibt und der Sinn des Kommunikanten bei ihm ist, steigt eine Kraft des Leibes Christi nieder, welche im Glauben geistlich genossen wird. Von Westphal bis Rudelbach (Reformation, Lutherthum u. s. w. S. 163., Die Grundveste der lutherischen Kirchenlehre S. 52.) ist nun dieser geistliche Genuß der Kraft des Leibes Christi von der gläubigen Aneignung der Früchte des Todes Christi verstanden worden. Und dafür sprechen in der That nicht wenige Stellen.[1] Wir haben uns aber an die ausdrückliche Erklärung Calvin's gegen Westphal (sec. def. p. 777. vgl. inst. IV. 17, 5.) zu halten, daß ihm der Genuß mehr sei als Glaube, nämlich die Folge des Glaubens, die Vereinigung mit Christo. Allerdings urgirt Calvin oft die Identität des verherrlichten Leibes Christi mit dem gekreuzigten, bezeichnet die von ihm ausgehende Kraft wesentlich als die durch den Tod vermittelte (inst. IV. 17, 1.), aber er löst den Leib nicht auf in den Opfertod, wenn schon Beide untrennbar seien (ult. adm. p. 836.). Jedenfalls wird uns der Leib Christi nicht selbst zu Theil, sondern nur die Kraft desselben. Die Vermittelung zwischen dem Leibe und dem Kommunikanten schreibt Calvin dem heiligen Geiste zu (inst. IV. 17, 12.: Vinculum istius conjunctionis est spiritus Christi, cujus nexu copulamur et quidem veluti canalis, per quem, quidquid Christus ipse et est et habet, ad nos derivatur). Die Form der Mittheilung bezeichnet Calvin gewöhnlich als ein Herabsteigen. Was herabsteigt, heißt bald die Kraft, bald das Leben, bald der Geist Christi. Christi Leib ist wie ein reicher und unerschöpfter Quell, welcher nicht aus sich das Wasser des Lebens nimmt, sondern

1. Neque enim Christo rite et salutariter vescimur nisi crucifixo, dum efficaciam mortis ejus vivo sensu apprehendimus (inst. IV. 17, 4.). Sie thun, heißt es a. a. O. 31., als ob die Einschließung Christi in's Brot Anfang und Ende des Christenthums wäre. Quomodo Christi corpus, ut semel pro nobis traditum est, nostrum fiat, quomodo sanguinis effusi participes fiamus, scire imprimis referebat, quia id est totum Christum crucifixum possidere, ut bonis ejus omnibus fruamur. In der ult. adm. p. 811. sagt er: — docemus, verum esse coenae finem, ut per Christi sacrificium deo reconciliati salutem consequamur. Noch scheinbarer p. 819.: Partes alendi cum carni suae et sanguini vendicet, minime obscurum est, nempe ut sciremus, non alibi quam in sacrificio, quo patrem nobis placavit, quaerendam nobis esse vitam.

aus der Gottheit, daſſelbe aber zu uns überleitet (l. l. 9.). Wenn wir ſehen, wie die Sonne in ihren Strahlen der Erde gewiſſermaßen ihre Subſtanz mittheilt, warum ſollte die Einſtrahlung des Geiſtes Chriſti minder kräftig ſein, uns die Gemeinſchaft des Leibes und Blutes Chriſti zu vermitteln (l. l. 12.). Tria soleo ponere: ***significationem***, ***materiam***, quae ex ea dependet, ***virtutem*** seu ***effectum***, qui ex utraque consequitur. ***Significatio*** in promissionibus est sita, quae quodammodo sunt signo implicitae. ***Materiam*** aut substantiam voco Christum cum sua morte et resurrectione. Per ***effectum*** autem redemptionem, justitiam, sanctificationem vitamque aeternam et quaecunque alia nobis beneficia affert Christus, intelligo (l. l. 11.). Wird der Leib Chriſti nur in Chriſti Geiſt und Leben uns zu Theil, kann aber Chriſti Geiſt und Leben nur den Gläubigen werden, ſo folgt, daß eben nur Gläubige den Leib Chriſti genießen. Ego nego, posse comedi absque fidei gustu vel (si cum Augustino loqui magis placet) nego, plus referre homines ex sacramento, quam vase fidei colligunt (l. l. 33.). Des Abendmahles Zweck iſt Vereinigung mit Chriſto und Antheil an allen Gütern, welche er uns erworben (l. l. 11.), dann aber auch Verkündigung ſeines Todes (l. l. 37.) und brüderliche Gemeinſchaft (l. l. 38.). Was die Feier des Abendmahles betrifft, ſo will Calvin durchaus nichts von Konſekration wiſſen (l. l. c. 15.). Mindeſtens einmal in der Woche ſoll das Abendmahl gefeiert werden. Zuerſt werden allgemeine Kirchengebete gehalten, dann eine Predigt, dann, nachdem auf einen Tiſch Brot und Wein ſind gelegt worden, berichtet (referret) der Diener des Wortes die Einſetzung. Daran knüpft er die Erzählung der Verheißungen, welche uns im Abendmahle ſind hinterlaſſen worden, worauf er dann diejenigen ausſchließt, welche nach dem Gebote des Herrn nicht nahen dürfen. Dann betet er, daß Gott nach der Güte, mit der er uns ſolch heiliges Mahl geſchenkt hat, uns auch zum würdigen Genuſſe im Glauben und in der Dankbarkeit unterweiſen möge und, da wir es aus uns nicht ſind, uns durch ſeine Gnade würdig machen. Dann mögen unter Geſang von Liedern oder Vorleſung von Etwas die Gläubigen ordnungsgemäß kommuniciren, indem die Diener des Wortes das Brot brechen und dem Volke reichen. Nach dem

Abendmahle mag dann eine Ermahnung zum aufrichtigen Glauben und Bekenntniß gehalten werden, zur Liebe und sittlichem Wandel, dann Danksagung, dann Loblieder. Endlich mag die Gemeinde in Frieden entlassen werden (l. l. 43.).

Thiersch sagt in seinen Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus (II. S. 243.): „Hat schon das Verständniß und die richtige Darstellung der Theorie Calvin's große Schwierigkeiten, so gehört vollends ihre richtige Beurtheilung, meiner Meinung nach, zu den schwersten Problemen der Theologie." Diese Schwierigkeit liegt meiner Meinung nach nicht etwa in der Tiefe dieser Lehre, sondern in dem Künstlichen, Verklausulirten, Unbestimmten, Nebulosen derselben. Mit der tiefsten Verachtung behandelt Calvin diejenigen, welche Leib und Blut mit den Elementen verbinden, während er es wieder als die größte Verleumdung darstellt, wenn man ihm nachsage, er betrachte die Elemente nicht auch als Vehikel des wahren Leibes und Blutes. Aber, sagten die Lutheraner, du leugnest ja doch, daß die Unwürdigen des Herrn Leib genießen, trennst also in diesem Fall die Kraft von den Zeichen. So habe ich nie gesagt, erwiedert Calvin (sec. def. p. 782.). Ich unterscheide: Anbieten und Empfangen. Gott bietet den Unwürdigen den wahren Leib und das wahre Blut, aber sie wollen es nicht nehmen. Gott thut das Seine; daß es der Mensch nicht nimmt, ist des Menschen Schuld. Gott hört nicht auf zu regnen, wenn die Steine auch die Feuchtigkeit nicht in sich aufnehmen (a. a. O., expos. p. 761. 766. ult. adm. p. 811. 831. 832. inst. IV. 17, 10. 33. 40.). Aber die Steine werden ja berührt vom Regen. Bringt denn Gott jenen mystischen Leib Christi auch in die Seelen der Unwürdigen? Dieß ist offenbar nicht Calvin's Meinung. Sie empfangen nur die äußeren Zeichen, sagt er mit Augustinus (expos. p. 762.). Aber dann geht ihnen ja das ab, was eben die Substanz des Abendmahles ist. Ist es also eine Verleumdung, wenn man mit Westphal sagt, daß bei den Ungläubigen die Zeichen ohne ihre Kraft seien? Wer Brot und Wein will, der will auch Leib und Blut. Giebt Gott dem Wollenden die Pfänder, so muß er, wenn doch mit ihnen nothwendig ihre Wahrheit verbunden ist, diese aber das ist, was Gott thut, ihm

auch den Leib Christi geben. Aber, sagt Calvin, des Leibes Substanz ist ja der Geist Christi, welcher nur mit Gläubigen sich vereinigen kann. Dann hängt es also vom Glauben der Menschen ab, ob das Abendmahl seine Kraft, seine Substanz hat oder nicht. Vergebens sucht Calvin sein offerre zu einem exhibere und dare auszurenken: wenn das, was Gott thut im Sakramente, nicht auf der Menschen Glauben und Unglauben stehen soll, so muß er den Leib Christi nicht bloß bieten, sondern wirklich dem Genießenden mittheilen. Wenn man die Operationen, mit denen Calvin über diesen Punkt hinwegzukommen sucht, vorurtheilsfrei betrachtet, so begreift man in der That nicht, wo er den Muth hernahm, über die lutherische Lehre, welche den Ungläubigen den Empfang, aber nicht die Heilskraft des Leibes Christi zugesteht, in dem Grade sich auszulassen, Angesichts von 1 Kor. 11. Was er gegen die lutherische Lehre gesagt hat, trifft diese Stelle. Offenbar ist der Glaube bei Calvin mehr als bloß passives Organ. Wenn er im consensus Tigurinus sagt, daß das Maß der göttlichen Mittheilung vom Maße des Glaubens abhängt, wenn er, wie oben belegt, sagt, daß wir soviel aus dem Abendmahle nehmen, als wir mit dem Gefäße des Glaubens fassen, wenn er — denn darauf kommt doch der ascensus animae in coelum hinaus — um die Kluft zwischen Himmel und Erde auszufüllen, den Glauben soweit hinaufsteigen, als die Kraft des Leibes herabsteigen läßt: was für ein hoher Grad von Selbstthätigkeit wird hier dem Menschen eingeräumt. So sehr auf der einen Seite hier der Glaube überschraubt wird, so sehr wird auf der anderen der Leib Christi ausgedünnt. Nicht er selbst wird uns zu Theil, sondern nur die Kraft des Todes Christi, sein Leben, sein Geist, seines Leibes Kraft. So nebelhaft der Begriff vom Aufsteigen der Seele ist, so nebelhaft ist dieß Surrogat des Leibes Christi. Desto stärker sind aber auch hier die Ausdrücke. Die Substanz des Leibes werde uns zu Theil, sagt Calvin unbedenklich (inst. IV. 17, 24. u. ö.). Und dann das Bekenntniß: Ingenue confiteor, mixturam carnis Christi cum anima nostra vel transfusionem, qualis ab ipsis docetur, me repudiare, quia nobis sufficit, Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare, uno propriam in nos vitam diffundere, *quamvis*

in nos non ingrediatur ipsa caro (inst. IV. 17, 32.). Wir wollen hier nicht unterſuchen, wie ſich die Kraft des Todes Chriſti, des Leibes Geiſt und Leben, der ganze Chriſtus, die Vermittelung des heiligen Geiſtes u. ſ. w. unter einander vertragen: nur einen Punkt wollen wir in's Auge faſſen, in welchen ſich die Entſcheidung über die ganze Theorie zuſammendrängt. Wenn das Leben, welches wir genießen, nicht der Leib Chriſti ſelbſt iſt, ſo genießen wir doch eben nicht den Leib Chriſti. Geſchieht aber das nicht, ſo wird uns ja nicht, was die Pfänder verbürgen. Daß uns aber die Wahrheit der Zeichen werde, iſt ja der Angelpunkt, auf dem dieſe ganze Theorie von dem Genuß der Kraft des Leibes Chriſti durch das Organ des Glaubens ruht. Es widerſpricht dieſe Theorie ihrer eigenen Grundlage, einer Grundlage, von der wir ſchon geſehen haben, daß ſie nicht aus der Schrift, ſondern aus der dogmatiſchen Theorie genommen iſt. Wir haben im erſten Buche die Willkür und Sophiſterei geſehen, mit welcher ſich Calvin's Lehre der Schrift eingelegt hat. Sie hat, ſo ſagen wir beſtimmt, keinen Schriftgrund. Sie iſt eine reine Verſtandesſchöpfung, von dem breiten Grundſatze ausgehend: Nobis duo vitia vitanda sunt, ne aut in extenuandis signis nimii a suis mysteriis ea divellere quibus *quodam modo* annexa sunt, aut in iis extollendis immodici mysteria *nonnihil* obscurare videamur (inst. IV. 17, 5.), ein Zwitterding zwiſchen zwingliſcher und lutheriſcher Lehre, ein übertünchter Zwinglianismus, in dem das lutheriſche Element Phraſe oder Monſtroſität iſt, ein ächtes Unionsmachwerk, das hochmüthig ſich über die Gegenſätze ſtellt, von denen es doch nur lebt. Wie dieß Theorem in der reformirten Kirche hat herrſchend werden können, läßt ſich nur erklären aus Calvin's Autorität und aus dem Streben der reformirten Kirche, die Kahlheit des Zwinglianismus zu überwinden, ohne der lutheriſchen Lehre ſich zu ergeben.

Werfen wir ſchließlich noch einen Blick auf die reformirten Bekenntniſſe. Eine Anzahl derſelben (Tetrapolitana, Mülhusana, Helvetica prior, consensus Tigurinus) haben wir als vorübergehende Erzeugniſſe unioniſtiſcher Tendenzen kennen gelernt. Die ſpäteren (Gallicana, Scotica, Belgica, Anglicana, Helvetica posterior, catechismus Heidelbergensis, confessio Sigismundi)

ſind Bekenntniſſe reformirter Landeskirchen von mehr oder weniger calviniſtiſchem Charakter. Gemeinſam iſt ihnen Calvin's Grundlehre, daß die Elemente nicht bloße Zeichen, ſondern Pfänder ſeien, mit welchen Gott für den gläubigen Empfang die Wahrheit verknüpft. Gemeinſam ſind ihnen aber auch Calvins unwahre Phraſen, unvermitteltes Hinſtellen disparater Punkte, myſtiſcher Nebel. Ich ſage: unwahre Phraſen. Die Belgica ſcheut ſich nicht zu ſagen: Dicimus, id quod comeditur esse ipsissimum Christi corpus naturale et id quod bibitur verum ipsius sanguinem, da ſie doch nicht mehr und weniger zugeſteht als Calvin. Jenes unvermittelte Hinſtellen disparater Punkte tritt beſonders bunt in der flüchtig hingeworfenen Scotica uns entgegen. Da ſteht dicht neben der Verſicherung, daß wir durch den heiligen Geiſt in den Himmel erhoben werden, das Bekenntniß, daß wir wirklich Chriſti Leib und Blut genießen; neben dem Zugeſtändniſſe, daß die Vereinigung mit Chriſto nicht an den Moment überhaupt nicht an das Sakrament gebunden ſei, die Behauptung einer beſonderen Frucht, welche dem Glauben ſelbſt dann, wenn er von Nachläſſigkeit und Schwachheit befallen ſei, werde. Beſonders aber wiſſen die Bekenntniſſe nicht, wie ſie den Tod Chriſti und die Kraft des gegenwärtigen Leibes in einander bringen ſollen. Die Anglicana nennt das Abendmahl das Sakrament unſerer Erlöſung durch den Tod Chriſti. In der Helvetica tritt wenigſtens mit beſonderem Nachdruck die Kraft des Todes Chriſti hervor: Chriſtus, der für uns in den Tod Gegebene, iſt das Weſen des Abendmahles. Der heidelberger Katechismus giebt auf die Frage: Was heißt den gekreuzigten Leib eſſen und ſein vergoſſenes Blut trinken? die Antwort: Es heißt nicht allein mit gläubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Chriſti annehmen, ſondern auch daneben durch den heiligen Geiſt, der zugleich in Chriſto und in uns wohnet, alſo mit ſeinem gebenedeiten Leibe je mehr und mehr vereinigt werden, daß, obgleich er im Himmel und wir auf Erden ſind, wir dennoch Fleiſch von ſeinem Fleiſch u. ſ. w. Von dem myſtiſchen Nebel der Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes, der Vereinigung mit Chriſto u. ſ. w. hat die Anglicana noch am wenigſten, iſt aber auch ſo kahl, daß die engliſche Hochkirche ſich ſchämen ſollte, wenn ſie auf dieſe

Füße ſteht. Dieſe Unwahrheit, dieſes unvermittelte Nebeneinander, dieſer myſtiſche Nebel potenziren ſich in dem Kabinetsmachwerke, welches man die confessio Sigismundi nennt. Se. kurfürſtl. Gnaden ſprechen hier einen Satz aus, welchen Calvin für eine Barbarei der Lutheraner hielt, nämlich das Brot ſei der wahre Leib und der Wein ſein heiliges Blut, um ſofort hinzuzufügen: ſakramentlich, daß ſie ſeien ſichtliche und wahre Zeichen der unſichtbaren Kirche, aber nicht leere. Mit Recht hat man in dieſem Bekenntniſſe die Grundlage der preußiſchen Union geſehen.

Was die Bedeutung dieſer Bekenntniſſe im Allgemeinen betrifft, ſo hat eine accentuirt reformirte Glaubenslehre offen ausgeſprochen, daß ſie Glaubensdeklarationen kleiner Theile der reformirten Kirche ſeien, die, wie ſie in der reformirten Kirche nie das Anſehn der Symbole der römiſchen und lutheriſchen Kirche gehabt haben, auch viel zu ſehr den Stempel der politiſch-kirchlichen Rückſichten trügen, unter denen ſie verfaßt ſeien, als daß ſie als genügende Quelle der reformirten Lehre könnten angeſehen werden (Schweizer, die Glaubenslehre der ev.-ref. K. I. S. 84.). Jedenfalls ſteht ihre Vielheit im umgekehrten Verhältniſſe zu ihrer Bedeutung. Man kann nur von Bekenntniſſen reformirter Landeskirchen, nicht von Bekenntniſſen der reformirten Kirche reden.

15. Die Zeit der Vermittelung war vorüber. Man kann ihr, wenn man in runden Zahlen beſtimmen will, den Zeitraum von 1530—1550 zuweiſen. Von da wirft ſich der Gegenſatz der vermittelnden philippiſtiſchen und der ſtreng lutheriſchen Richtung auf einzelne Glaubensartikel, welche endlich im Sinne der ſtrengeren Richtung in der Konkordienformel ihren Abſchluß finden. Man mag den erſten Zeitraum der Reformation dem vorkonſtantiniſchen vergleichen: in beiden Zeiträumen wird mit ſchöpferiſchen Kräften die Grund- und Weſenslehre erzeugt. Der Zeitraum der Vermittelung erinnert an das vierte und den Anfang des fünften Jahrhunderts, wo noch im Geiſte des Ganzen von den vereinten Kräften der großen Väter des Morgen- und Abendlandes das Weſensdogma von der Dreieinigkeit ausgebaut wird. Noch walten

im Zeitraum der Vermittelung reformatoriſche Kräfte; es gilt das Verhältniß von zwei großen Richtungen; im Mittelpunkte ſteht die Abendmahlslehre. Wenn die Dogmen, welche in der nachkonſtantiniſchen Zeit ausgebaut werden, die objektive Seite der Erlöſung betreffen, ſo beziehen ſich die Lehrpunkte, welche in dem dritten Zeitraum behandelt werden — Erbſünde, Mitwirkung des Menſchen zum Heil, Rechtfertigung, gute Werke, Geſetz, Adiaphora, Prädeſtination — auf die Heilsaneignung: ganz dem ſubjektiven Charakter der Reformation gemäß. Auch der Gegenſatz in der Abendmahlslehre ging nicht von dem Weſen, ſondern von der Heilswirkung des Abendmahles aus (S. 348.). Er wandte ſich aber auf die objektive Seite, um ein anderes Dogma des objektiven Lehrkreiſes, die Lehre von der Perſon Chriſti, nach ſich zu ziehen. Dieß war für die Lehrentwickelung der proteſtantiſchen Kirche wichtig, weil dadurch die Bedeutung jener objektiven Dogmen, mit denen Melanchthon in der erſten Ausgabe ſeiner loci gar zu leicht fertig geworden war, an's Licht trat, die Art aber, wie ſie behandelt wurden, den Grund der proteſtantiſchen Scholaſtik legte (S. 371 ff.). Das Reſultat dieſer Lehrentwickelung zieht die Konkordienformel.

Es mag zugeſtanden werden, daß in dieſen Lehrkämpfen auf Seiten der ſtreng lutheriſchen Richtung fleiſchlicher Eifer, ungebrochenes Weſen, wohl auch veräußerlichte Rechtgläubigkeit ſich finden: gewiß iſt, daß in dieſen kraftvollen, ſtreitbaren Naturen mit ihren offen liegenden Fehlern ein ganz anderes ſittliches Metall iſt als in den verſteckten, unwahren, zerfloſſenen Philippiſten. Sie ſind die legitimen Erben Luther's. Sie ſind ein Zeugniß, welche geiſtigen Mächte Luther's Geiſt und Sache entbunden hat. Ohne den tapferen Kampf, welchen ſie gegen Calvinismus und Philippismus führten, würde vielleicht von keiner lutheriſchen Kirche mehr die Rede ſein.

Welche Hoffnungen Calvin auf die philippiſtiſche Richtung im Punkte der Abendmahlslehre gründete, haben wir geſehen. „Die Nothwendigkeit und das Recht der Reaktion, die ſofort gegen dieſe Tendenzen begann, liegt am Tage. Es galt die Wahrung des eigenen Hauſes, die Vertheidigung gegen einen Eindringling, der den Lehrbegriff der Kirche in einem der wichtigſten Punkte zu

zerstören drohte. Mag daher immerhin Westphal, der den Kampf begann, in einer nie zu rechtfertigenden Weise gestritten, mag er die calvinische Theorie nicht recht gewürdigt, ihre subtilen Bestimmungen und namentlich ihren Unterschied von der zwinglischen nicht gehörig erwogen haben — darin hat er ohne Zweifel seiner Kirche einen wesentlichen Dienst gethan, daß er sie vor der drohenden Gefahr warnte und die Differenz zwischen den beiderseitigen Doktrinen, welche die Calvinisten geflissentlich verhüllten, zum allgemeinen Bewußtsein zu bringen suchte" (Thomasius, das Bekenntniß der evangelisch-lutherischen Kirche S. 181.). In den Abendmahlskonflikten in Bremen und Heidelberg ist, was die Art des Kampfes betrifft, von beiden Seiten gefehlt worden. Daß indeß die strenge Richtung hier Grund zum Kampfe hatte, beweist der Erfolg, der Anschluß der philippistischen Partei an die Calvinisten, welcher, das wollen wir zur Ehre dieser Uebertretenden glauben, doch nicht bloß die Folge des abstoßenden Eindrucks war, welchen sie von den Vertretern der lutherischen Richtung (Timann, Heshus) empfingen. Den Pfälzern wenigstens konnte das lutherische Bekenntniß nicht in würdigerer Gestalt entgegentreten als in Brenz und den Seinen. Brenz hatte gegen Lasko, gegen Calvin gezeugt. Seinen Geist athmet das durch calvinistische Tendenzen in Würtemberg veranlaßte „Bekanntnus und Bericht der Theologen und Kirchendiener im Fürstenthum Würtemberg von der wahrhaftigen Gegenwärtigkeit des Leibs und Bluts Jesu Christi im heiligen Nachtmahl" (Hartmann und Jäger, Johann Brenz II. S. 373.). Was in diesem Bekenntnisse schon sehr hervortritt, nämlich die Begründung der Gegenwart des Leibes Christi aus dem Antheil, welchen die menschliche Natur an den Attributen der göttlichen habe, entwickelte er eingehender in: De personali unione duarum naturarum in Christo et ascensione Christi in coelum ac sessione ejus ad dexteram Dei Patris, qua vera corporis et sanguinis Christi praesentia in coena explicata est et confirmata (1561) und (gegen Bullinger's Angriffe) in: Von der Mayestet unsers lieben Herrn und einigen Heilands Jesu Christi, zu der gerechten Gottes, auch von der waren gegenwürtigkeit des Leibs und Bluts Christi im Nachtmal (1562). Zwischen den Würtembergern und

den Pfälzern kam es zu einem Gespräche in Maulbronn (1564), auf welchem wieder vorwiegend die Lehre von den beiden Naturen in Christo zur Sprache kam. Melanchthon und die Seinen erklärten sich gegen diese Theorie von der Gegenwart des Leibes Christi. Dieß konnte aber keinen Verdacht gegen sie begründen. Auch Heshus war der Meinung, daß man die Gegenwart des Leibes Christi einfach versichern, nicht aber mit Theoremen, welche ohne Schriftgrund seien, begründen solle. Die, welche solche Begründung versuchten, gingen natürlich im Einzelnen aus einander. Diesen Lehrbildungen nachzugehen, kann nach dem, was wir oben erklärt haben (S. 371.), hier nicht unsere Aufgabe sein. Jedenfalls haben sie die Frucht getragen, eine tiefere Auffassung der Person Christi einzuleiten, worüber des Weiteren Thomasius (a. a. O. S. 194 ff.) gehandelt hat. Unter Schmerzen über alle diese Lehrkämpfe, welche doch seine Lehränderung großentheils veranlaßt, sein verstecktes Wesen befördert hat, starb Melanchthon. Seine Anhänger suchten durch Mittel, über deren Verwerflichkeit unter allen Parteien nur eine Stimme sein kann, ihre Lehre durchzusetzen. Ihr Streben war, der philippistischen Doktrin durch Melanchthon's Ansehn und die Gunst des Hofes eine konfessionelle Basis zu gewinnen, ohne den Schein des Lutherischen aufzugeben. Es gelang ihnen, einer Sammlung von Melanchthon's Schriften (corpus doctrinae christianae) symbolisches Ansehn zu verschaffen (1569). Bald darauf (1571) erschien von den Philippisten ein Katechismus (catechesis, continens explicationem dialogi, symboli, orationis dominicae, doctrinae de poenitentia et sacramentis), in dem auf die Frage: quid est coena? die Antwort steht: Est communio corporis et sanguinis domini nostri J. Ch., sicut in verbis evangelii instituta est, in qua sumtione *filius dei* vere et substantialiter adest, et *testatur* se applicare *credentibus sua beneficia*. Den Angriffen, welche dieser Katechismus erfuhr, setzten die Philippisten die wittenbergische Grundveste (1571) entgegen, welche die strenge Richtung in einem Tone behandelt, den man von diesen Vertretern der Milde und Weite nicht erwarten sollte. Die Angegriffenen, Chemnitius an ihrer Spitze, zeugten in der Wiederholten, christlichen gemeinen Konfession und Erklärung u. s. w. gegen

„etliche neue Theologos in Wittenberg, welche sich der Sakramentirer Lehre, Meinung und Grundveste in die Kirchen der augsburgschen Konfession unter einem fremden Schein einzuführen unterstehen.“ Zur Beilegung dieser Zerwürfnisse ward ein Konvent zu Dresden gehalten, dessen Bekenntniß (consensus Dresdensis) ganz im Sinne der wittenberger Partei das lutherische Dogma, welches es in Luther's Worten hinstellt, durch philippistische Interpretamente neutralisirt. Der Kurfürst war beruhigt, die Philippisten die Sieger. Da erschien (1574) eine Schrift (exegesis perspicua controversiae de Coena Domini), in welcher der Philippismus sich so offen als Calvinismus auswies, daß eine Täuschung nicht mehr stattfinden konnte. Die Folge war der gänzliche Sturz der philippistischen Partei. Mit ihr fiel das Haupthinderniß einer Bekenntnißvereinigung in den Lehrfragen, welche seither waren verhandelt worden. Sie kam in der formula concordiae (1577) zu Stande.

Wenn auch die Konkordienformel im 7. Artikel die papistischen Lehren von Transsubstantiation, Opfer und Kelchentziehung noch einmal verwirft, so bekennt sie doch selbst, daß nur das Treiben einiger Theologen, welche unter dem Vorwande der augsburgschen Konfession zu den Sakramentirern abgefallen seien, sie aufgefordert habe, auch über diesen Punkt eine Bekenntnißerklärung abzugeben. Zum Beweise, daß sie nur geltend machen wolle, was bereits feststehe, wiederholt sie die Erklärungen über das Abendmahl in der augsburgschen Konfession, der Apologie, der wittenberger Konkordie, den schmalkaldischen Artikeln, dem großen Katechismus, dem großen und dem kleinen Bekenntniß. Ex hisce (praesertim vero D. Lutheri, ut primarii Doctoris Augustanae Confessionis) declarationibus, quas prolixe recitavimus, cuilibet homini cordato (si modo veritatis et pacis sit studiosus) manifestum, certum et indubitatum esse potest, quae fuerit, hodieque sit genuina et vera Confessionis Augustanae sententia (p. 735.). Die Abendmahlslehre augsburgscher Konfession ruht auf dem alleinigen, festen und unbewegten Felsen der Wahrheit, nämlich der Einsetzung des Abendmahles. Die Worte der Einsetzung sind zu nehmen, wie sie lauten, nicht figürlich, wie es der Vernunft genehm ist. Für die wörtliche Erklärung spricht der Zusammenhang, in dem des

Herrn Worte mit einem wirklichen Mahle stehen, die Bezeichnung des Leibes als für uns in den Tod gegeben, der Testamentcharakter dieser Worte, die Uebereinstimmung der Evangelisten, die Erklärung Pauli 1 Kor. 10, 16. Es giebt einen doppelten Genuß, einen geistlichen und einen sakramentalen. Jener besteht im Glauben an das Wort Gottes, in welchem uns Christus geboten wird, dieser besteht im mündlichen Genusse des Leibes Christi im Abendmahle. Der sakramentale Genuß ist ein mündlicher, aber kein krasser, fleischlicher, kapernaitischer, sondern ein übernatürlicher und unbegreiflicher (p. 745. 753. ep. aff. VI. p. 600. neg. XXI. p. 604.). Den Leib des Herrn genießen Würdige und Unwürdige, aber jene zur Vergebung der Sünden, diese zum Gericht. Die Würdigkeit besteht im Glauben, die Unwürdigkeit im Unglauben (ep. aff. VIII.: unum tantum genus esse indignorum convivarum: ii soli sunt, qui non credunt). Daß auch die Unwürdigen den Leib des Herrn empfangen, ist 1 Kor. 11, 27. klärlich ausgesprochen (p. 743.), von der alten Kirche einstimmig bezeugt (p. 745.). Nicht auf unserem Glauben steht die Gegenwart des Leibes Christi, sondern allein auf des Herrn Wort und Einsetzung (p. 751.). Wo das Abendmahl nach des Herrn Einsetzung gefeiert wird und seine Worte gebraucht werden, da wird durch die Kraft der Worte, welche der Herr beim ersten Abendmahle gesprochen hat, der Leib Christi wirklich mitgetheilt und empfangen (p. 747.). Die Einsprüche der Sakramentirer gegen die Möglichkeit der Gegenwart des Leibes Christi sind von Luther längst auf das Schlagendste und Kräftigste widerlegt worden. Denn seit Luther's Tod haben die Schwarmgeister kein neues Argument aufgebracht. Fides nostra in hoc articulo de vera praesentia corporis et sanguinis Christi in sacra coena super veri et omnipotentis Dei, Domini et Salvatoris nostri J. Ch., veritatem et omnipotentiam est fundata et exstructa. Haec fundamenta ita solida et immota sunt, ut et fidem nostram in omnibus tentationibus (quae de hoc articulo incidere possunt) confirmare et stabilire et omnes Sacramentariorum objectiones et argutias, utcunque speciosae sint et humanae rationi plurimum blandiantur, refutare et evertere, et piis animis per omnia sufficere et praesentissimam consolationem et fiduciam afferre possint (p. 756.).

Daß dieß Abendmahlsbekenntniß nicht das Machwerk einer kleinen Partei, sondern der reine Ausdruck deſſen iſt, was in den lutheriſchen Gemeinden bekannt ward, die wahrhaftige Konſequenz des augsburgſchen Bekenntniſſes, darüber kann unter Urtheilsfähigen kein Zweifel walten. Der Sieg der Konkordienformel entſchied die Trennung der Lutheraner und Reformirten. Fällt nicht alſo der Fluch dieſer Trennung den Lutheranern zur Laſt, da die Reformirten immer ſo unionsfreudig waren? Die Berechtigung Luther's, gegen die Lehre zu proteſtiren, welche Zwingli und Oekolampadius geltend machten, ſtellte ſelbſt Calvin nicht in Abrede. Konnte Luther bei der felſenfeſten Ueberzeugung, daß ſeine Lehre die ſchriftgemäße ſei, weiter entgegenkommen als in der wittenberger Konkordie? Calvin ſelbſt ſah, daß, wenn dieſelbe nicht zur Bekenntnißvereinigung führen würde, ſie nicht beſtehen könnte. Er bot ſeine Lehre als Konkordienformel. Wir haben die Wege geſehen, auf denen ſich die calviniſtiſche Doktrin durchzuſetzen ſuchte. Wenn die Lutheraner nicht verleugnen wollten, was ſie für Gottes Wort zu halten berechtigt waren, mußten ſie gegen Calvin's Lehre proteſtiren; wenn ſie ihre Lehre behaupten wollten, mußten ſie jenem philippiſtiſchen Treiben, das unter dem Namen der augsburgſchen Konfeſſion das lutheriſche Bekenntniß zu neutraliſiren ſuchte, entgegentreten. Der Kampf gegen den Calvinismus war ein Akt der Nothwehr. Darin liegt ſchon die Antwort auf die Frage, ob nicht beide Bekenntniſſe hätten neben einander beſtehen können, ohne daß die Kirchengemeinſchaft wäre aufgehoben worden. Waren denn die Calviniſten tolerant gegen die lutheriſche Abendmahlslehre? Wenn man Böſes mit Böſem vergelten wollte: was für Ausſprüche von Calvin über die Lehre von der wirklichen Gegenwart des Leibes, der Vereinigung desſelben mit den Elementen, dem Genuſſe der Unwürdigen ließen ſich zuſammenſtellen! Und wenn die Calviniſten ein Nebeneinanderbeſtehen gewollt hätten: die Lutheraner durften um Gottes willen einem Bekenntniſſe nicht Raum gönnen, das eben nach ihrer heiligſten Ueberzeugung von Gottes Wort abwich. Hier nachgeben hieß die Grundveſte ihrer Gemeinſchaft, die augsburgſche Konfeſſion, aufgeben. Und dieß war nicht der einzige Punkt des Gegenſatzes. Die Abendmahlslehre der Calviniſten ſteht in engſter

Verbindung mit ihren Lehren von Sakrament und Wort, von Chriſti Perſon, von der Prädeſtination. Der rationaliſtiſche Geiſt, welcher im Abendmahle Zeichen und Inhalt aus einander reißt, ſcheidet auch Waſſer und Geiſt, Wort und Geiſt, Göttliches und Menſchliches in Chriſto. Wie die Abendmahlstheorie iſt auch die Prädeſtinationslehre Calvin's ein reines Verſtandesprodukt. Dieſer Verſtandesdualismus zerſchnitt radikal die geſchichtlichen Fäden zwiſchen dem Neuen und Alten, welche Luther ſo treu feſthielt. Mit dieſem rationaliſtiſchen und unhiſtoriſchen Elemente ſteht in engſter Verbindung das unkirchliche. Wie das Dogma von der Prädeſtination die objektive Kraft der Heilsthat Chriſti antaſtet, die Lehre von den Gnadenmitteln aber dem heiligen Geiſte die Medien der Zueignung entzieht, beide Lehren alſo das durchbrechen, was wir das erſte Moment der Kirche genannt haben, ſo iſt natürlich, daß eine Kirchengemeinſchaft, in welcher die prädeſtinirten Subjekte der Schwerpunkt ſind, der Atomismus der Subjektivität ſomit legaliſirt iſt, eine Kirchengemeinſchaft, in welcher das Bekenntniß von ſo untergeordneter Bedeutung, die Verfaſſung dem aktuellen Zuſtande der Gemeinde ſolches Stimmrecht einräumt, der Kultus endlich bei allem Mißtrauen gegen menſchliche Formen und geſchichtliches Ueberkommniß einen ſo durchweg ſubjektiven Charakter trägt,[1] nur kümmerlich das entwickeln konnte, was wir das zweite Moment genannt haben.

Die Verſuche, auf dem Wege der Bekenntnißeinigung den Zwieſpalt beider Kirchen zu heben, hatten keine anderen Folgen als der reformirten Kirche neue Bekenntniſſe von unirtem Charakter zu erwerben (colloquium Lipsiacum, declaratio Thoruniensis). Die Unionsbeſtrebungen gingen in Deutſchland beſonders vom Hauſe Brandenburg aus. Was durch ſyſtematiſche Niederhaltung des lutheriſchen Geiſtes (Vertreibung der ſtrengen Lutheraner,

1. Kliefoth, die urſprüngliche Gottesdienſtordnung der deutſchen Kirchen lutheriſchen Bekenntniſſes S. 27.: „Es kommt alſo immer auf den Punkt zurück, daß die reformirte Kirche ein eigentlich Sakramentales im Sinne der lutheriſchen Kirche nicht kennt, daß die ſakrificielle Seite in ihr entſchieden vorantritt, und daß ſie, während die katholiſche Kirche zuerſt im Gottesdienſte darauf ausgeht, die Gemeinde zu lehren und zu heiſen, ihren Gottesdienſten mehr einen erregten und erwecklichen Charakter geben und in ihnen den Ort ſehen mußte, wo die Gläubigen das in ihnen durch verborgene Erweiſung des Geiſtes geſchaffene Leben bethätigen und bezeugen.“

Außerkraftsetzung der formula concordiae, Verbot des Besuchs der Universität Wittenberg, Auflösung der altlutherischen Kultusformen u. s. w.) und Begünstigung des Gegentheils (der Reformirten, des Pietismus unter Friedrich Wilhelm I., der Aufklärung unter Friedrich II.) nicht war erreicht worden, konnte in einer Zeit, wo alles konfessionelle Bewußtsein verschwunden war, wo nur ausnahmsweise der oder jener Theologe noch die lutherische Abendmahlslehre bekannte, Friedrich Wilhelm III. nicht schwer werden. „Man hat eingesehen," sagt ein officieller Unionsschriftsteller (Sack, über die Vereinigung der beiden prot. Kirchenparteien. Berl. 1812), „daß der ehemalige Streit über die Art der Gegenwart Christi im Abendmahle und der über die unerforschlichen Rathschlüsse Gottes bei Erwählung oder Verwerfung der Menschen, mehr einen Wortstreit als eine wirkliche Verschiedenheit zum Grunde haben; daß die Streitenden einiger waren als sie selbst glaubten und daß eine durchgängige, vollkommene Uebereinstimmung in Nebenfragen gar nicht nothwendig sei, um in einer brüderlichen Kirchengemeinschaft zu verharren (S. 33.). Selbst die schlaffe indifferentistische Denkungsart, die sich leider aller Stände bemächtigt hat, kommt der guten Sache nicht weniger zu Statten als die Einsicht und der Wunsch aufgeklärter Anhänger des Christenthums" (S. 57.). Der Gedanke der preußischen Union ist, Lutheraner und Reformirte mit Umgehung der Bekenntnißunterschiede zu einem landeskirchlichen Organismus zu verbinden. So entstand eine Kirchengemeinschaft, in der das, was die lutherische Kirche stets als untergeordnet betrachtet und den Sonderverhältnissen anheimgestellt hat, nämlich Organisation in Verfassung und Kultus, zum Einigungsgrund gemacht ist, das Bekenntniß aber, worin nach Art. VII. der augsburgschen Konfession die Einheit der Kirche ruhen soll, zum Unwesentlichen und Individuellen. Das Abendmahl soll der Ausdruck der Kirchengemeinschaft sein. In der That ward der Altar die Stätte, auf welche die Union zur Bekümmerniß vieler Seelen ihre Bekenntnißlosigkeit und Unwahrheit niederlegte. Dieses s. g. Gott wohlgefällige Werk der Union, von einem reformirten Könige auf völlig illegitime Weise beschlossen, von einer falschen Theologie vertreten, mit Unwahrheit und brutaler Gewalt durchgesetzt, von der Unkirchlichkeit

des Zeitalters getragen, hat einen Zustand der Zersetzung herbeigeführt, der selbst denen, welche das Zeichen der Union bisher mit Freudigkeit getragen haben, die Augen geöffnet hat.[1]

---

1. Daß die Rationalisten als solche Unirte sind, versteht sich. Im Punkte der Abendmahlslehre führten Schulz und Schultheß die Sache der Union: Apologeten, welche derselben jetzt unerwünscht sein dürften. Desto mehr rühmt sich die Union der Gunst Schleiermacher's und seiner Schule. Und auf diesen Ruhm hat sie gegründeten Anspruch. Schon im J. 1804 machte Schleiermacher in einem Gutachten über die Trennung der beiden protestantischen Kirchen (Werke zur Theologie V. S. 46 ff.) Vorschläge zur Vereinigung. Die Trennung wirkt nachtheilig auf das religiöse Leben, auf die allgemeine Moralität und wahre Kultur, endlich auch auf den Staat. In die letzte Kategorie wird unter Anderem auch der Uebelstand gerechnet, daß der reformirte Feldprediger in Schlesien jährlich mit Vorspann an 500 Meilen im Lande umherreisen und somit die Hälfte seines Lebens im Wagen zubringen müsse, wo der Mensch doch sehr unnütz sei, die andere Hälfte aber als Staatsdiener völlig unbeschäftigt sei (S. 65.). Man sieht, daß Schleiermacher den Utilitätsstandpunkt, den er in seinen Reden so vornehm belächelt, wenigstens in Sachen der Union für nützlich hielt. Sonst sollte man glauben, es sei besser, daß ein Prediger, als daß die ganze Kirche sich verfahre. Im Sendschreiben an Ammon bekennt Schleiermacher offen, die calvinische Abendmahlslehre sei unvereinbar mit der augsburgschen (S. 383.). Die Union wolle aber auch nicht den unersprießlichen Weg der Bekenntnißvereinigung betreten, sondern mit der That die Vereinigung beginnen, das Dogma dem Einzelnen und der Schule überlassend. Und doch versuchten die Doktrinäre aus Schleiermacher's Schule der Union eine konfessionelle Grundlage zu geben auf der von ihnen beherrschten Generalsynode in Berlin. Als den Dogmatiker der Union kann man Nitzsch ansehen. So mag denn seine Abendmahlslehre hier stehen. „Zum Unterpfande und Siegel, daß ein Mitglied der Kirche in der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn bestehe und zunehme, ist das Nachtmahl von Christo gestiftet worden 1 Kor. 11, 23. 10, 16. Denn gleich wie er zu seiner Zeit Joh. 6, 51. den Genuß seines Fleisches und Blutes oder die Genossenschaft seines persönlichen Lebens, welche allerdings auch außerhalb der äußerlichen Sakramentsfeier stattfindet, für die Bedingung des Antheils am ewigen Leben erklärt, und zugleich angedeutet hat, wie er erst durch die Vollendung im Versöhnungstode der rechte Gegenstand des Genusses und das vollkommene Lebensmittel werde, so hat er wiederum zu seiner Zeit die mystische Handlung eingesetzt, welche solchen Genuß und solche Genossenschaft nicht allein abbilden, sondern abbildlich verbürgen und vermitteln soll, und zwar nach der Auslegung des Apostels 1 Kor. 11, 26. bis auf seine Wiederkunft zu wahren und uns den Gekreuzigten und Auferstandenen auf eigenthümliche Weise zu vergegenwärtigen bestimmt ist. Demnach haben sich alle Gläubigen, je nachdem sie in einem durch Selbstprüfung gereinigten Verlangen 1 Kor. 11, 28. dazu kommen können, von Zeit zu Zeit im gemeinsamen Genusse des gesegneten Brotes und Weines unter danksagender Verkündigung seines Todes mit dem himmlischen Leben ihres Hauptes auf's Neue zu vereinigen" (System der chr. Lehre 4. Aufl. S. 361.). Diese Darstellung hat das Phrasenhafte, Zweideutige und Spiritualistische Calvin's, steht aber in der That noch einen Grad unter ihm. Wie Gold leuchtet diese „Genossenschaft des persönlichen Lebens Jesu," dieses „abbildliche Verbürgen und Vermitteln" dieses „auf eigenthümliche Weise Vergegenwärtigen;" trägt man es aber nach Hause, so ist es, wie im Märchen, faules Laub.

Die evangelisch lutherische Kirche steht und fällt mit ihrem Bekenntnisse. Dieß scheidet sie von der katholischen wie von der reformirten Kirche. Und die Lehren, welche scheiden, ruhen noch immer auf Gottes Wort. Was aber Gott trennt, darf der Mensch nicht einen. Aber die lutherische Kirche ist nicht die Kirche. Christi Geist und Leib ist auch in der katholischen, ist auch in der reformirten Kirche. Die lutherische Kirche ist nur eine Sonderkirche. Die göttliche Grundlage der Kirche hat nur Realität, wenn sie in Bekenntniß, Verfassung, Kultus organisirt ist (S. 277.). Nach dieser Seite zerfällt eben die Kirche in Sonderkirchen. Wie etwa Deutschland nur existirt in den deutschen Sonderstaaten, so daß wer ein schlechter Preuße oder Sachse ist eben deshalb auch ein schlechter Deutscher ist, so hat auch die Kirche nur Existenz in den Sonderkirchen, so daß die göttliche Grundlage der Kirche im Einzelnen nur durch seine Sonderkirche vermittelt ist. Nicht gleich aber ist es, welcher Sonderkirche der Einzelne angehört. Die lutherische Kirche ist die Sonderkirche des schriftgemäßen Bekenntnisses. Wenn es das Ziel der Kirche ist, daß Alle hinankommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes (Eph. 4, 13.), so muß die lutherische Kirche bestimmt aussprechen, daß die Bekenntnisse der griechischen, römischen und reformirten Kirche diesem Ziele widerstreben. Sie hält sich nicht für alleinseligmachend, wie die römische sich anmaßt. Aber sie muß ihre Gemeinschaft dem verweigern, welcher nicht ihres Bekenntnisses ist. Sie kann nicht das Abendmahl denen reichen, welche zu dem Bekenntnisse, in dem sie es reicht, nicht Amen sagen können. Anderseits kann kein lutherischer Christ im Mahle der Gemeinschaft sich zu einer Kirche bekennen, die dem Worte Gottes, welches seine Kirche bezeugt, widerspricht. Das Abendmahl, das Mahl der Gemeinschaft, trennt Katholiken, Lutheraner, Reformirte, weil das Bekenntniß von ihm sie trennt. Einen anderen Weg der Vereinigung kennen wir nicht, als den Weg des Bekenntnisses. Nicht Sektenstolz aber und Beschränktheit, sondern allein das Wort Gottes ist es, welches uns sagen heißt, daß wir von dem Bekenntnisse unserer Kirche nicht lassen können, wenn uns nicht Gott verlassen soll.

Drittes Kapitel.

Dogmatiſcher Abſchluß.

1. Das Abendmahl iſt im Verhältniſſe zur Taufe, als dem Sakramente der Wiedergeburt, das Sakrament der Gemeinſchaft.

Der Begriff des Sakramentes, welcher dieſer dogmatiſchen Entwickelung zu Grunde liegt, iſt im Anfang des vorigen Kapitels (S. 271 ff.) entwickelt worden.

Die neuteſtamentlichen Namen: Tiſch des Herrn (1 Kor. 10, 21.: τράπεζα κυρίου), Mahl des Herrn (1 Kor. 11, 20.: δεῖπνον κυριακόν), gehen von der äußeren Form aus, welche ſie als eine vom Herrn geordnete, eben darum von menſchlichen Formen dieſer Art unterſchiedene, heilige bezeichnen. Die alte Kirche iſt ſehr reich an Namen für's Abendmahl. Der herrſchende iſt indeß Euchariſtie. In der lutheriſchen Kirche iſt Abendmahl der ſtehende Ausdruck. Alle dieſe Namen drücken nicht den ſpecifiſchen Charakter des Abendmahles aus. Den Grund, daß die herrſchenden Namen nur von Seitenbeziehungen entlehnt ſind, hat man wohl in einer gewiſſen Scheu, das Höchſte und Heiligſte in ſtehenden Bezeichnungen auszuſprechen, zu ſuchen. Die dogmatiſche Beſtimmung muß den Gattungsbegriff und den ſpecifiſchen Charakter haben. Sakrament des Altars, wie unſer Katechismus ſpricht, iſt zu liturgiſch. Sakrament des Leibes und Blutes Chriſti ſagt nicht aus, was dieß in dieſem Sakramente ſoll. Leib und Blut des Herrn ſollen genoſſen uns in Gemeinſchaft mit ihm ſetzen, in eine Gemeinſchaft, welche einerſeits Mittel, anderſeits Krone der geiſtlichen iſt. In dieſem Zwecke ſind die Momente des objektiven Inhalts und der ſubjektiven Aneignung

in höhere Einheit geſetzt. Und ſo ſcheint uns, entſprechend der dogmatiſchen Beſtimmung der Taufe als des Sakramentes der Wiedergeburt, welche doch auch vom Zwecke genommen iſt, Sakrament der Gemeinſchaft (Kommunion) der am meiſten treffende Ausdruck zu ſein. Dieſes prägnante Wort deutet zugleich die Seitenbeſtimmungen an, daß das Abendmahl in Gemeinſchaft genoſſen wird und Gemeinſchaft der Genießenden wirken ſoll.

Das Verhältniß des Abendmahles zur Taufe iſt ſchon oben (S. 270 ff.) in ſeinen Grundzügen beſtimmt worden. Zur Ergänzung mögen hier noch einige Worte über die Kraft der Taufe, nämlich die Wiedergeburt, ſtehen.

Wiedergeburt iſt im Allgemeinen der Prozeß der Umwandlung des Menſchen aus dem angeborenen Zuſtande in den des neuen Lebens aus Gott. Der, von welchem die Umwandlung ausgeht, iſt Gott (Tit. 3, 5 ff. Jak. 1, 18.). Gott iſt näher die immanente Urſache der Wiedergeburt. Wir werden aus Gott geboren (Joh. 1, 13. 1 Joh. 3, 9. 4, 7. 5, 1. 4. 18.). In der Erzeugung geht ja das Leben des Erzeugers auf den Erzeugten über. Das Leben Gottes, aus dem wir erzeugt werden, iſt der heilige Geiſt. Wir werden aus dem heiligen Geiſte geboren (1 Joh. 3, 5. 6. 8.). Der heilige Geiſt iſt der Same, der aus Gott in uns übergeht (Joh. 3, 9.). Der heilige Geiſt aber wirkt die Wiedergeburt nicht unmittelbar, ſondern durch das Wort (1 Petri 1, 23. Jak. 1, 18.). Zunächſt tritt des Wortes Inhalt an uns. Wir hören von der Heilsthat Gottes in Chriſto. Sie wird Gegenſtand unſeres Wiſſens. In dem Spiegel dieſer Erkenntniß ſchauen wir unſere Sünde, Ohnmacht, Hilfsbedürftigkeit. Aus dem Verſtande geht alſo das Wort in's Herz (Apoſtg. 2, 37.). Dort wirkt das Wort nach der ihm einwohnenden Kraft des heiligen Geiſtes Buße und Freudigkeit, das Heil zu ergreifen. Das iſt der Anfang der Wiedergeburt, der Keim des Glaubens. Der Menſch nimmt das Wort an (Apoſtg. 2, 41.), nimmt Chriſtum auf (Joh. 1, 12.). In dieſem Zuſtande war Paulus, als Ananias zu ihm kam. In dieſem Glauben iſt der Menſch noch nicht gerecht, noch nicht rein von Sünden, noch nicht Kind Gottes, noch nicht eins mit Chriſto. Er iſt nur in dem Zuſtande des Stillehaltens zu dem, was Gott an ihm thun will. Die Wiedergeburt wirkt nun der heilige Geiſt negativ dadurch,

daß er den alten Menſchen tödtet, poſitiv daß er den Grund eines neuen Lebens legt, den Lebensanfang einer geiſtlichen Perſönlichkeit ſetzt. Dieſe beiden Momente wirkt der heilige Geiſt in der Taufe, in welcher wir ſammt Chriſto in den Tod begraben werden, auf daß, gleichwie Chriſtus von den Todten auferwecket iſt, alſo auch wir in einem neuen Leben wandeln. Der aus dem heiligen Geiſte Geborene iſt ein Kind des Geiſtes, ein Kind Gottes. Welche der Geiſt Gottes treibt, die ſind Gottes Kinder (Röm. 8, 14.). Das Reſultat der menſchlichen Geburt iſt ein individuelles Leben, deſſen Gefühl der Keim des Selbſtbewußtſeins, ſomit der Perſönlichkeit iſt. Das Bewußtſein der neuen Geburt iſt der Glaube. Denen, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, als die da glaubten an ſeinen Namen, welche nicht aus Blut, weder aus dem Willen des Fleiſches, noch aus dem Willen des Mannes, ſondern aus Gott geboren wurden (Joh. 1, 12. 13.). Hier iſt der Glaube das, worin ſich das objektive Recht der Kindſchaft ſubjektiv erweiſt. Paulus ſagt: Ihr ſeid Alle Söhne Gottes durch den Glauben in Chriſto Jeſu. Denn Wieviele von euch auf Chriſtum getauft ſind, die haben Chriſtum angezogen (Gal. 3, 26. 27.). Die Taufe iſt das, was uns in Chriſtum Jeſum, den Sohn Gottes, in welchem wir Söhne Gottes ſind, ſetzt. Der Ausdruck dieſer Gemeinſchaft iſt der Glaube. Mit Recht haben alſo altlutheriſche Dogmatiker den Glauben als den terminus in quem der Wiedergeburt gefaßt. Weil die Taufe die Wiedergeburt wirkt, deren Frucht der Glaube iſt, ſo bringt ſie auch alle Rechte des Glaubens. Sie wirkt Vergebung der Sünden (Apoſtg. 2, 38. 22, 16.), ſie pflanzt in Chriſtum (Galat. 3, 26. 27. Röm. 6, 3 ff.), ſie macht zum Gliede des Leibes Chriſti (1 Kor. 12, 13. Joh. 3, 3. 5.), ſie bringt das ewige Leben (Tit. 3, 5 ff.). Sofern in der Wiedergeburt die Fülle des neuen Lebens verſchloſſen iſt, mag Johannes nach ſeiner idealen Anſchauung dem aus Gott Geborenen nicht nur entwickelten Glauben an den, welcher ihn geboren hat, ſondern auch Liebe zu Allen, die mit ihm aus Gott geboren ſind (1 Joh. 5, 1. 4, 7.), Unvermögen zu ſündigen (3, 9. 5, 18.), den Sieg über die Welt (5, 4.) zuſchreiben. Petrus ſieht in der Wiedergeburt den Lebensanfang des ewigen Lebens (1 Petri 1, 3 ff.).

Jeder, der getauft ist, ist als solcher wiedergeboren. Dem scheint aber doch die Erfahrung völlig zu widersprechen. Wieviele sind getauft, bei welchen auch nicht eine Spur göttlichen Lebens sichtbar ist. Vielleicht ist es die Kindertaufe, welche die Wirkungen des heiligen Geistes bindet. Allein ein Blick in das apostolische Zeitalter zeigt uns, daß nicht Alle der damals Getauften Heilige waren. Der Hirte des Hermas hat für den Fall nach der Taufe eine reiche Erfahrung. Wie die physische Geburt, so ist auch die geistliche nur der Anfang des neuen Lebens. Aber, sagt man, auch dieser Anfang setzt doch Freudigkeit zum Worte voraus und wirkt den rettenden Glauben. Beides ist ja bei Kindern nicht möglich. Jene Freudigkeit zum Worte hat, wie schon bemerkt, keine andere Bedeutung für die Wiedergeburt als die der Empfänglichkeit für das, was Gott thun will. Nun hat kein neugeborenes Kind den Willen getauft zu werden. Aber die Weihe, welche Kinder christlicher Eltern von Mutterleibe an haben (1 Kor. 7, 14.), der Wille der Eltern, an dem Kinder die Substanz ihres Lebens haben, die Elemente christlichen Lebens, in die sie treten: das ist der Kirche eine Bürgschaft der Heilsfreudigkeit der Kinder. Die Heilsfähigkeit derselben hat Christus deutlich ausgesprochen (Mark. 10, 13—16.). In der Wiedergeburt findet eben so wenig ein bewußtes, selbstthätiges Mitwirken statt wie in der physischen Geburt. Und für dieß Wirken Gottes sind die Kinder, wie der Herr (a. a. O.) sagt, reinere Organe als die Erwachsenen. War Johannes von Mutterleibe an des heiligen Geistes voll (Luk. 1, 15.), so können Kinder Gefäße des heiligen Geistes werden. Wenn Christus von Geburt war, was die an ihn glauben durch Wiedergeburt werden sollen, so sind eben somit Kinder der Wiedergeburt fähig. Aber sie können ja nicht der Wiedergeburt Frucht, den Glauben haben. Der Glaube ist ein Thun unseres Ich. Des Glaubenden Person ergreift Christum. Diesen Akt kann der heilige Geist nicht für den Menschen verrichten. Der Mensch hat aber den Willen und die Fähigkeit Christum zu ergreifen nur durch den heiligen Geist. Der heilige Geist wirkt in der Wiedergeburt also näher die Kraft zu glauben, nicht den Akt des Glaubens. Diese Kraft zu glauben, diesen Keim des Glaubens mag das Kind empfangen. Und so dürfen wir denn die Kindertaufe, für welche eine so ho-

würdige Ueberlieferung ſpricht, für gemäß halten dem Sinne Chriſti. Aber, ſagt man, mit der hohen, entſcheidenden Bedeutung, welche die Schrift der Wiedergeburt zuſchreibt, ſcheint doch der abgeſchwächte Begriff, welcher übrig bleibt, wenn man jeden Getauften für einen Wiedergeborenen anſehen ſoll, nicht zu ſtimmen. Was vom Geiſte geboren iſt, das iſt Geiſt. Wie kann man aber, um nicht von Allen zu reden, auch nur von den Meiſten, die getauft ſind, ſagen, daß ſie geiſtlich ſeien, im Stande der Kindſchaft, durch die Gnade gerecht und Erben des Himmels? Der lebendige Glaube iſt unter uns entweder die Frucht chriſtlicher Erziehung oder einer beſonderen Gnadenführung. Nur den lebendig Gläubigen mag man wiedergeboren nennen. Das, erwiedern wir, iſt allerdings der Sprachgebrauch des Pietismus. Wie aber der Menſch nur einmal geboren wird, ſo wird er auch nur einmal wiedergeboren. Wenn Paulus an die Galater ſchreibt (3, 19.), daß er ſie abermals mit Schmerzen gebäre, bis Chriſtus Geſtalt in ihnen gewinne, ſo ſpricht er hier nur von der erneuernden Kraft ſeines Wortes, wie er die erſte Wirkung ſeines Wortes zeugen nennt (Philem. 10.). Wird hier das Gebären dem Geſtaltgewinnen Chriſti in uns entgegengeſetzt, ſo iſt dieß ein klarer Beleg, wenn es anders deſſen noch bedarf, daß in der Wiedergeburt eben nur der Grund und Anfang des neuen Lebens geſetzt wird. Dieſer Keim bedarf der Entwickelung und dazu der Erziehung. Wie das menſchliche Leben nur eine Entwickelung des zuerſt nur im dunkeln Gefühle vorhandenen Selbſtbewußtſeins iſt, ſo gewinnt der in der Taufe Wiedergeborene in ſeiner Entwickelung nicht mehr als ihm in der Taufe ſchon gegeben iſt. Die Entwickelung wird nur dem, was Anfangs ſubſtanziell in uns iſt, mehr und mehr perſönliche Geſtalt geben. Es giebt Perſönlichkeiten, zu denen gerade die Väter des Pietismus gehören, Spener und Zinzendorf, deren Leben bei aller Abirrung im Einzelnen als eine ſtetige Entwickelung der Taufgnade erſcheint. Ward Chriſtus, der aus dem heiligen Geiſte Geborene, unmittelbar nach der Taufe verſucht, wie mag nicht der aus Fleiſch Geborene, nachdem er in der Taufe den Keim des neuen Lebens empfangen hat, alſo der Macht des Böſen anheimfallen, daß jener Keim nie zur Blüthe kommt, geſchweige zur Frucht. Wieder-

geboren ist er aber und ein Glied, wenn auch ein todtes, des Leibes Christi. Ergreift nun der Getaufte nach langem Wandel im Fleische durch Gottes Gnade das Heil, so ist dieß nicht Wiedergeburt, wie der Pietismus sagt, sondern Belebung jenes in der Taufe ihm eingepflanzten Keimes, Erneuerung, Erweckung. Wie sich aber auch das Leben des Getauften gestalten mag, jedenfalls ist er durch die Taufe eingepflanzt worden in den Leib Christi, ein Glied jener großen Kette, durch welche der elektrische Strahl des heiligen Geistes schlägt.

2. Das Abendmahl ist von Christo, nachdem er Joh. 6. weissagend ausgesprochen hatte, daß sein Fleisch wahrhaftig Speise, sein Blut wahrhaftig Trank sei, in der Nacht, da er verrathen ward, eingesetzt worden.

Siehe das erste, zweite, vierte Kapitel des ersten Buches.

3. An das Passahmahl angeschlossen, ist das Abendmahl die Erfüllung desselben, als solche ein Opfermahl.

Siehe das zweite Kapitel des ersten Buches, womit das im vorigen Kapitel (S. 273.) summarisch Gesagte zu vergleichen.

4. In der Form des Abendmahles ist Zeichen und Handlung zu unterscheiden. Das Zeichen ist Brot und Wein, entlehnt vom Passahmahle, entsprechend den Grundbestandtheilen des Leibes: das gebrochene Brot ein Symbol des gebrochenen Leibes, der ausgegossene Wein ein Symbol des vergossenen Blutes. Die Handlung besteht aus Weihe (Konsekration), Brotbrechen, Austheilung (Distribution) und Genuß. Dieß Sakrament ist der Höhenpunkt des Kultus.

Ueber den Sinn, in welchem Christus Brot und Wein aus dem Passahmahle herübernahm, siehe was S. 34. gesagt ist.

Im Anschlusse an die abendländische Ueberlieferung braucht die lutherische Kirche ungesäuertes Brot in Form kleiner runder Kuchen (Oblaten, Hostien). Das ungesäuerte Brot der abendländischen Kirche bestritt die griechische als einen Rückfall in das Judenthum.[1] Die Oblaten der lutherischen Kirche verwarf die

1. Ueber diesen Streit: Lequien (diss. VI. in Damasc.: opp. I. p. 71.), Herrmann (historia concertationum de pane azymo et fermentato in C. D. Lips. 1737), in Kürze Reuter (de erroribus etc. p. 97.).

reformirte als papiſtiſch und als Scheinbrot. Die Vertheidigung derſelben übernahmen (außer den Dogmatikern) Herrmann (a. a. O. S. 336 ff.), Kortholt (diss. de hostiis s. placentulis orbicularibus, num verus sit panis. Jen. 1647.), Schmid (diss. de oblatis eucharisticis. Helmst. 1702. 1733.). Ihren Gebrauch hat die lutheriſche Kirche ſtets als ein Adiaphoron angeſehen. Libere pane azymo utimur cum in se ac per se extra usum scandali sit ἀδιαφόρον, azymo vel fermentato pane uti (Gerhard t. X. p. 30.). Für das ungeſäuerte Brot ſpricht erſtens: die Thatſache, daß Chriſtus bei der Einſetzung ſolches gebraucht hat, zweitens: die geringe Materialität, welche dem neuteſtamentlichen Sakramente (an die Stelle der in's Fleiſch gehenden Beſchneidung die das Fleiſch nur berührende Taufe, an die Stelle des Paſſahlammes die leichteren Beſtandtheile des Brotes und Weines), dem Träger himmliſchen Inhalts eignet, drittens: der Grundſatz der lutheriſchen Kirche, an die abendländiſche Tradition anzuknüpfen, wo es mit ihrem Principe vereinbar iſt. Die Meinung, daß auch die alte Kirche ungeſäuertes Brot genommen, ſprechen nach Sirmond's Unterſuchungen (denen Bona und Pagi beitraten) kundige Katholiken nicht mehr aus. Dagegen hat der Gebrauch gemiſchten Weines die gewichtigſten Zeugniſſe der alten Kirche für ſich (Bingham, origines eccl. t. VI. p. 273.). Auch dieſen Punkt erklären die alten Dogmatiker für adiaphoriſtiſch (Gerhard p. 39.). Nach Luther's Ausſpruch in der formula missae (1523), welcher die Idee, die ſich in den gemiſchten Wein hineingelegt hatte (daß das Waſſer das Volk bedeute) verwirft, dagegen dem reinen Blute Chriſti, das für uns vergoſſen ward, reinen Wein für entſprechend erklärt, iſt ungemiſchter Wein in der lutheriſchen Kirche gebräuchlich. Weil die Römiſchen ein Glaubensgeſetz daraus machten, glaubte man in dieſem adiaphoriſtiſchen Punkte der Tradition nicht folgen zu dürfen.

Ein Punkt des Gegenſatzes zwiſchen der lutheriſchen und reformirten Kirche iſt das Brotbrechen. Unter den reformirten Symbolen erklärt ſich die confessio Sigismundi nachdrücklichſt für das Brotbrechen. Die reformirten Theologen ſtehen nicht ganz gleich, indem Einige (Beza, Zanchius, Turretin, Heidegger u. A.) das Brotbrechen für einen gehörigen, aber nicht abſolut nothwen-

digen, Andere (Urſinus, Polanus, Alting, Bucanus u. A.) für einen weſentlichen Beſtandtheil des Abendmahles halten. Die altlutheriſchen Dogmatiker leugnen natürlich nicht, daß Chriſtus und die Apoſtel das Brot gebrochen haben, finden aber darin nur eine zufällige Form der Mittheilung, keineswegs aber eine der Abendmahlshandlung integrirende Repräſentation des Leidens Chriſti. Indeß gaben die Lutheraner auf dem Geſpräche zu Kaſſel (1661) in dieſem Punkte nach. Die preußiſche Union machte das Brotbrechen zu ihrem Schibboleth. Für ſie ſchrieb Marheineke die kleine Schrift: Das Brot im heiligen Abendmahle (Berl. 1817).[1] Unverkennbar geht das Brotbrechen der reformirten Kirche Hand in Hand mit ihrer ſymboliſchen Anſicht (Wer nur Zeichen ſieht, hat ein Intereſſe, dieſen möglichſte Realität zu verſchaffen — daher wohl auch der Widerwille gegen das lutheriſche Scheinbrot, wie die conf. Sigism. ſich ausdrückt — und möglichſte Bedeutſamkeit), mit ihrer Betonung des Todes Chriſti im Abendmahle. Konnte doch der reformirte Unionstheolog Pareus vom Brotbrechen hoffen, „daß dadurch der abgöttiſche falſche Wahn vom Leibe Chriſti in oder unter dem Brote am allerkräftigſten zerbrochen und dem gemeinen verirrten Volke aus dem Herzen geräumt werde“ (Vom Brot und Brotbrechen S. 198.). Sachlich müſſen wir den Reformirten in dieſem Punkte beitreten, aus Gründen der Schriftauslegung, welche wir ſchon dargelegt haben (S. 131.). Das Brotbrechen, in den Einſetzungsworten Symbol des Todes Chriſti, 1 Kor. 10, 16. dem Segnen des Kelches zur Seite geſtellt, von der alten Kirche als dem Abendmahle charakteriſtiſch angeſehen und beobachtet (Bingham t. VI. p. 378 sq.), iſt eine Handlung, welche dem Abendmahle nicht fehlen darf, wenn ſie ſchon nicht in das Weſen deſſelben

1. Da man, meint Marheineke, ſich jetzt über die Abendmahlslehre nicht mehr ſtreite, ſo könne man ſich doch in den Formen einigen. „Luther und Zwingli ſelbſt würden zu einer Zeit, wo die Lehre vom Abendmahle kein Gegenſtand des Streitens mehr iſt, ſondern wo man Jeden glauben läßt, was er will, ſicher die Erſten ſein, welche ſich über die Einheit des Gottesdienſtes und der Gebräuche vereinigen würden. Dieß große und unendlich heilſame, ja unſterbliche Werk ſcheint der Regierung eines Königs aufgeſpart zu ſein — — — an deſſen großem und umfaſſendem Herzen Beide (Lutheraner und Reformirte) ſich als Brüder umarmend wiederfinden.“ Eine Stelle, in welcher die preußiſche Union ſich ſchlagend charakteriſirt: Vereinigung auf Grund konfeſſioneller Indifferenz in der kirchlichen Uniform des Königs von Preußen.

fällt. Das Brot soll als eine Einheit der Gemeinde entgegentreten, Zeichen des Leibes Christi im Leben. Das Brechen nun des Brotes für Viele soll die gewaltsame Auflösung des Leibes Christi für Viele darstellen, auf daß die Vielen durch den Genuß eins werden, ein Leib, wie das Brot, von welchem Alle gegessen haben, eins war (1 Kor. 10, 17.).

Die Konsekration ruht auf dem Worte des Paulus vom Kelche des Segens, welchen wir segnen (1 Kor. 10, 16.). Wie wir segnen, sagt Paulus nicht. Hat auch Christus konsekrirt und wie? Diese Frage ist im Mittelalter und vorzugsweise in der katholischen Kirche viel verhandelt worden.[1] Jedenfalls muß die in der katholischen Kirche herrschende Ansicht, daß Jesus mit den Worten: Dieß ist mein Leib, mein Blut, geweiht habe, für unrichtig erklärt werden. Diese Worte haben nur die Bedeutung zu deklariren: Das, was ihr esset, ist mein Leib, mein Blut. Heißt nun weihen, wie wir zu 1 Kor. 10, 16. gesehen haben (S. 130.), den Elementen ihre Abendmahlsbestimmung geben, so muß die Weihe diesen deklaratorischen Worten vorangegangen sein. Nach 1 Tim. 4, 5. wird die Speise durch Gottes Wort und Gebet geheiligt. So liegt nahe genug, das Wort des Dankes als die Weihe anzusehen, welche Christus den Elementen gab. Von dem Dankgebete, welches die Einsetzungsworte einschloß (S. 180.), ist frühe der Name Eucharistie entstanden. Und so haben wir denn allen Grund zu glauben, daß auch Paulus ein die Einsetzungsworte einschließendes Gebet meinte, als er vom Segnen des Kelches sprach. Die lutherische Kirche hat die Einleitung durch Gebete (nach einem schon von Cyprianus gebrauchten Ausdruck Präfation genannt), welche im Vaterunser gipfeln,[2] aus der mittel-

1. S. Cotta zu Gerhard p. 265. Einige nahmen an, Christus habe nicht konsekrirt. Andere, er habe konsekrirt, aber auf uns unbekannte Weise; Andere, er habe mit den Worten: Dieß ist mein Leib, konsekrirt, und zwar entweder so wie wir sie lesen, oder so, daß er sie bei der Konsekration brauchte, um sie bei der Distribution noch einmal zu brauchen, oder endlich in anderer Ordnung als wir lesen. Bellarmin sagt de eucharist. sacr. IV. c. 13.: Communis sententia non solum theologorum recentiorum, sed etiam veterum patrum est, Christum consecrasse illis verbis: Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus.

2. Gregorius der Große (epist. IX. 12.) erklärt den Gebrauch des Vaterunsers beim Abendmahle für apostolisch: natürlich ohne Beweis. Bei Justinus kann ich ihn nicht, wie Rudelbach (Die Sakramentsworte

alterlichen Kirche herübergenommen, vollzieht aber die eigentliche Weihe in den Einsetzungsworten. Diese dürfen, sagt die Konkordienformel p. 749., in keiner Weise fehlen, zuerst damit dem Befehle des Herrn Gehorsam geleistet werde, zweitens daß der Glaube der Zuhörer an Wesen und Frucht des Abendmahles geweckt und gestärkt werde, drittens: ut elementa panis et vini ad hunc sacrum usum sanctificentur seu benedicantur ut Paulus inquit: Calix benedictionis, cui benedicimus etc. haec autem benedictio non alia ratione fit quam verborum institutionis repetitione et recitatione.[1] Wenn die älteren Dogmatiker (Gerhard t. X. p. 277.) die Gebete für passende, aber nicht wesentliche Bestandtheile der Abendmahlshandlung halten, so werden dieselben von den späteren Dogmatikern für ein Moment der Konsekration erklärt.[1] Ein Zweifaches ist es, worüber kein Zweifel walten

S. 68.), finden. Gewiß aber ist, daß Cyrillus, Augustinus, Hieronymus ihn kennen. Wenn die alte Kirche das Vaterunser nach der Konsekration setzte, so stellten die lutherischen Kirchenordnungen es meist vor die Einsetzungsworte. „Drei Viertheile der Kirchenordnungen lassen den Prediger mit dem V. U. anheben, worauf die Gemeinde Amen antwortet; dann singt der Geistliche die Einsetzungsworte und beginnt die Distribution, während Chor und Gemeinde Gesänge singen (z. B. nächst dem kürzeren Agnus und „Jesaia dem Propheten" namentlich: „Jesus Christus unser Heiland," „Gott sei gelobt und gebenedeiet") bis zum Schlusse die ganze Gemeinde auf dem längeren deutschen Agnus zusammenfällt" (Kliefoth, die urspr. Gottesdienstordnung S. 167.).

1. Hollaz (p. 1120.): Fit benedictio seu consecratio a) precatione b) repetitione verborum institutionis. Quidquid enim sanctificatur, per verbum dei et preces sanctificatur (1 Tim. IV, 5.). Certam precum formulam in consecranda eucharistia a Christo vel ab apostolis descriptam in sacro codice non invenimus. Cum igitur non constet, quali precatione Christus symbolis benedicens usus sit, colligimus salvatorem precationis formam in arbitrio ecclesiae reliquisse, ut proinde ne oratio quidem dominica ad hunc actum simpliciter jure divino sit necessaria, modo ejusdem precum formulae adhibeantur, quae devotionis plenae et actui consecratorio prae caeteris sint accommodatae. Interim cum Christus hanc orandi formulam: pater noster, qui es in coelis, alibi praescripserit, imo sic orare nos jusserit, nec oratio melior detur, ecclesia ab initio hanc precationem in consecranda eucharistia recte et pie sanxit. Caeterum ***consecratio per orationem dominicam quidem fit in genere, sed accessu verborum institutionis generica illa consecratio ad hunc in specie actum, qui est eucharistiae proprius, determinatur, ut non sit qualiscunque, sed in specie eucharistiae consecratio.*** Cotta zu Gerhard (p. 268.): Subjungimus nostrae ecclesiae sententiam, quae huc redit: preces cum verbis institutionis esse conjungendas, ita quidem, ut ad exemplum veteris ecclesiae per preces sive orationem dominicam symbola ad sacrum usum ***destinentur***, per verba institutionis vero, accedente usu, corpus et sanguis Christi cum pane et vino ***uniuntur***. Unde distinguere solent theologi nostri inter consecrationem ***totalem*** et ***partialem***, ***destinati-***

kann. Erſtlich müſſen wir, wenn wir das Abendmahl feiern wollen wie es der Herr hielt, ein Dankgebet ſprechen. Das Vaterunſer hat als Weihegebet eine ehrwürdige Ueberlieferung für ſich, iſt ein Gebet, in dem eben der Herr ſpricht, ſchließt das tägliche Brot ein: aber es iſt doch ein Bittgebet und kein Dankgebet und hat nicht die beſondere Beziehung auf dieß Mahl. Zweitens müſſen die Einſetzungsworte geſprochen werden, weil ſie der Herr ſprach, weil auf ihnen unſeres Abendmahles Daſein, Weſen und Kraft ruht. Wir müſſen ſonach mit den ſpäteren Dogmatikern Dankgebet und Einſetzungsworte für die Weſensbeſtandtheile der Konſekration erklären. Weihen heißt nicht bloß, heilige Worte ausſprechen, ſondern der Worte Kraft einem Niederen mittheilen, um ihm einen höheren Charakter zu ertheilen: die Elemente weihen heißt, den Elementen ihre Abendmahlsbeſtimmung geben (S. 130.). Da das Weihen ein Uebertragen iſt, ſo begreift ſich, wie dieß geiſtige Thun ſich immer auch einen leiblichen Ausdruck gegeben hat, deſſen Medium das Werkzeug des leiblichen Gebens, die Hand iſt. Die Handauflegung iſt das uralte Symbol des Segnens und der Weihe. Es hat die lutheriſche Kirche das Kreuzeszeichen aus der mittelalterlichen Kirche herübergenommen. Ob indeß nicht ein ſpecifiſcher Ausdruck der Weihe im Abendmahle gegeben iſt? Wir leſen, daß der Herr dankend brach (Paul. u. Luk.: εὐχαριστήσας ἔκλασε, Matth. u. Mark.: εὐλογήσας ἔκλασε); wir haben geſehen, daß bei Paulus das Brechen des Brotes dem Segnen des Kelches parallel ſteht (S. 131.); die alte Kirche ſetzt das Brechen in unmittelbare Verbindung mit der Konſekration.[1] Wenn weihen beim Abendmahle heißt, den Elementen die Abendmahlsbeſtimmung ertheilen, ſo ſteht ſeiner Natur nach das Brechen, die Vorbereitung des geweihten Brotes für den Genuß des Einzelnen, in naher Beziehung; wenn die Weihe einen äußeren Ausdruck ſucht, der natürlich nur ſymboliſch ſein kann, ſo bietet ſich

---

vam et *unitivam*. *Partialis* et *destinativa* consecratio fit per preces et verba institutionis, quae non sine precibus internis sunt recitanda. *Totalis* autem et *unitiva* repetitis verbis institutionis, quae non sine precibus internis sunt recitanda. Auch Rudelbach (a. a. O.) betrachtet das Vaterunſer als ein Moment der Konſekration.

1. So ſchreibt Auguſtinus an Paulinus: quum benedicitur et sanctificatur et communicatur ad distribuendum.

dieſer ſymboliſche Akt von ſelbſt. Am angemeſſenſten erſcheint, daß bei den Worten der Konſekration: der für euch gebrochen wird, der Geiſtliche das Brot bricht.[1] Was die Bedeutung der Konſekration anbetrifft, ſo iſt die lutheriſche Kirche eben ſo fern, in ihr eine Zauberformel zu ſehen, nur im Munde eines Prieſters kräftig, durch welche die Elemente verwandelt werden (wie die Römiſchen), als ein bloß erweckliches Sprechen (wie die Reformirten). Für ſo nothwendig die Konkordienformel die Konſekration (aus den angeführten drei Gründen) hält, ſo erklärt ſie doch auch, daß die Konſekration das Sakrament nicht allein mache, wenn nicht die ganze Handlung, wie ſie von Chriſto iſt geordnet worden, gehalten wird (p. 749.). Allein auf der Kraft der Worte, welche Chriſtus bei der Einſetzung ſprach, ruht die Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti. Verissima illa et omnipotentia verba Jesu Christi, quae in prima institutione pronuntiavit, non modo in prima illa coena efficacia fuerunt, sed eorum vis, virtus et efficacia adhue hodie durant et valent; ita quidem certe, ut eorum virtute in omnibus locis, ubi Coena D. jüxta Christi institutionem celebratur et verba ipsius usurpantur, virtute et potentia eorum verborum, quae Christus in prima Coena locutus est, corpus et sanguis Christi vere praesentia distribuantur et sumantur (p. 747.). Indeß fügt ſie ſofort hinzu: Christus ipse enim (ubi ipsius institutio observatur et verba ejus super pane et vino recitantur, et benedictus panis et vinum benedictum distribuuntur) per verba illa recitata, virtute primae institutionis, hodie etiam, verbo suo, quod repeti vult, efficax est. Dieſe Entſcheidung iſt in der That ſchwer in Einheit zu bringen. Brot und Wein ſind Träger des Leibes und Blutes Chriſti für den Genießenden. Nun iſt klar, daß ſie dieß nur vertheilt und genoſſen ſind, überhaupt bei legitimer Feier. Allein die Kraft, den Leib Chriſti zu vermitteln, empfangen die Elemente doch nicht durch Vertheilung und Genuß. Nun ſagt in dem letzten Satze die

1) Zunächſt nur in Haupttheile, vielleicht nur zwei. Das Brechen im Einzelnen mag dann nach der Konſekration eintreten. Da nach meiner Auslegung (S. 99 ff.) auch das Ausſchenken des Weines als Symbol des zu vergießenden Blutes betrachtet wird, ſo würde bei der Konſekration des Weines das Ausgießen aus dem Hauptgefäße in die kleineren, aus denen er geſchenkt wird, die entſprechende liturgiſche Darſtellung ſein.

Konkordienformel, daß durch die Worte der Konsekration Christus noch immer wirksam sei, hebt in dem ersten Satze bei dem Abendmahlsakte mit Nachdruck den Gebrauch der Worte Christi hervor: allein sie sagt nicht, daß die Kraft der allmächtigen Worte, welche Christus bei der Einsetzung sprach, vermittelt werde durch die in der Konsekration gesprochenen Einsetzungsworte, geschweige denn, daß sie die letzteren für das die Gegenwart des Leibes Christi wirkende Medium der Kraft Christi hielte. Der Grundgedanke, daß die Kraft der ersten Einsetzung sich bei jeder legitimen Feier erneuere, wie etwa der erste Zeugungssegen bei jeder besonderen Zeugung, so daß auf der einen Seite als Faktor der Kraft die einst gesprochenen Worte Christi, auf der anderen als Faktor der Bedingung der legitime Akt steht, wird modificirt durch jene in der That unklare Hervorhebung der Konsekration vor den übrigen Akten des Abendmahles. Jedenfalls ist die Voraussetzung in Anspruch zu nehmen, daß die Worte: Dieß ist mein Leib, mein Blut, bei der ersten Abendmahlsfeier den Elementen ihren himmlischen Inhalt gegeben haben, da sie denselben ja nur deklariren, somit voraussetzen. Sie sind, wenn wir in unserem liturgischen Sprachgebrauche reden wollen, Distributionsworte. Das, was den Elementen bei der Einsetzung ihre Abendmahlsbestimmung gab, muß auch das Medium gewesen sein, durch welches Christus ihnen den höheren Inhalt mittheilte. Das aber war das Weihegebet Christi. In diesem Weihegebete ruhten die Worte, welche Christus bei der Austheilung sprach. Da nun unsere Konsekration in zwei Momente zerfällt, das Gebet und die Einsetzungsworte, so muß gesagt werden, daß die Weihe durch das Gebet im Allgemeinen den Elementen ihre Abendmahlsbestimmung giebt, die Einsetzungsworte sie zu dem machen, was sie aussagen. Dieß ist die Lehre der ältesten Zeugen der Abendmahlslehre, des Justinus und Irenäus (S. 180. 187.), und mehr oder weniger modificirt auch der späteren Dogmatiker der orthodoxen Zeit.[1]

1. Gerhard repräsentirt noch die ältere Ansicht. Ihm ist die Konsekration 1. ein Bekenntniß des Geistlichen, daß er das Abendmahl nach des Herrn Einsetzung verwalten wolle, 2. ein Akt der Ausscheidung der Elemente vom profanen Gebrauch, 3. ein Gebet um des Herrn Gegenwart, 4. ein Zeugniß, daß kraft der Einsetzung Christi Brot und Wein Träger des Leibes und Blutes Christi sind, 5. eine Ermahnung an alle Kommunikanten zum Glauben

Wie Jesus Christus bei der Einsetzung den Jüngern Brot und Wein gab mit den Worten: Nehmet, esset u. s. w., so sollen auch in unserer Abendmahlsfeier die geweihten Elemente dargereicht werden (Distribution). So oft nach des Herrn Gebot das Abendmahl gefeiert wird, da ist es der Herr, welcher das Mahl ausrichtet, der Herr, welcher die Weihe giebt, der Herr, welcher darreicht. Es ist daher angemessen, daß der, welcher in der Gemeinde an Christi Statt dasteht, der Haushalter göttlicher Geheimnisse, dieß Sakrament verwaltet (S. 131.).[1] Was nun die Form

(p. 270.). Dagegen erklärt Baier (comp. theol. pos. Jen. 1694. p. 913.) das consecrat mit: precibus ad deum fusis symbola externa ab usu vulgari segregat et ad usum sacrum destinat, deinde verbis Christi — efficit, ut corpus et sanguis Christi, cum symbolis panis et vini unita, simul dispensentur, edantur ac bibantur. — Verba illa consecrationis — — divinam operationem habent conjunctam, qua, quod ipsa sonant, reapse praestetur. Dannhauer (hodos. p. 784.) nennt die benedictio: ἁγιαστική et separativa ab usu profano et naturali, efficaciter elevativa ad usum sacrosanctum et supernaturalem, exhibitiva corporis Christi in multis πῶ ac ejusdem cum pane unitiva. Hollaz (p. 1121.) wiederholt fast wörtlich Dannhauer's Bestimmungen. Buddeus nennt mit ihm die consecratio per preces: consecratio destinationis, die consecratio per verba institutionis: consecratio unitionis (institut. 1724. p. 1088.).

1. Gerhard (p. 20.): Qamvis vero ipsi Christo tribuenda sit corporis et sanguinis sui in sacra coena distributio, eam tamen non amplius immediate, sed mediate per ministros ecclesiae exsequitur per quorum ministerium vi promissionis suae est efficax. Die Frage, ob nicht im Nothfall auch ein Laie dieß Sakrament spenden könne, wird von den namhaftesten Dogmatikern (Gerhard, Quenstedt, Hollaz) verneint. Da das Abendmahl nicht zur Seelen Seligkeit noth sei, so liege hier nicht die Dringlichkeit vor, wie bei der Taufe. Nach dem bekannten Ausspruch des Tertullianus (de exhort. ad cast. c. 7.): Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tingis et sacerdos es tibi solus: (über welchen freilich viel ist gestritten worden) dachte das Alterthum anders. Indeß waren auch nicht alle lutherischen Kirchenlehrer jener Meinung. Chemnitius, Dannhauer, Calixt, Hecht, Walch, Spener u. A. gestanden für den Nothfall den Laien jenes Recht zu. Und billig. Eine nicht göttliche, sondern nur kirchliche Ordnung hat nicht das Recht, der Sehnsucht nach Gemeinschaft mit Christo zu versagen, was sie nicht mit ihren Mitteln geben kann. Die Frage, ob ein Geistlicher sich selbst das Abendmahl reichen könne, ist im 16. Jahrh. anders als im 17. beantwortet worden. In der ersten Zeit war die Selbstkommunion nicht nur gestattet, sondern Sitte. Die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts wollen sie nur im Nothfall gelten lassen (Gerhard p. 24., Hollaz p. 1099.). Selbst der Nothfall scheint noch bedenklich. Der Hausvater kann nicht zugleich Gast sein. Genießt der Hausvater, so genießt er nicht als Gast. Im Abendmahle hat der Herr nicht genossen. So kann denn auch der, welcher an Christi Statt steht, nur spenden. So widersprechend wie Selbstabsolution scheint Selbstkommunion. Wo durch die Person des Geistlichen Christus spricht und handelt, kann eben die Person des Geistlichen nur Organ sein, nicht zu-

der Spendung betrifft, so entspricht die lutherische, nach welcher der Geistliche die Elemente jedem Einzelnen besonders reicht, allerdings nicht der ersten, in der Christus, wie die Worte: Nehmet, esset, lauten, Brot und Wein den Jüngern als einer Gesammtheit gab, wie er zuvor den Passahbecher mit den Worten: Vertheilet ihn unter euch (Luk. 22, 17.) gereicht hatte. Da aber bei unserer Feier nicht Christus selbst spendet, sondern nur der Geistliche an Christi Statt, so bedarf auch, daß Christus durch ihn darreicht, einer accentuirteren Darstellung. Natürlich kann hier nur davon die Rede sein, was mehr und was weniger entspricht. Die lutherische Kirche reicht unmittelbar in den Mund. Seitens der Reformirten ist das Nehmet urgirt worden. Die lutherischen Dogmatiker haben auf Stellen hingewiesen, wo das Nehmen ohne Zweifel nicht vom Ergreifen mit der Hand steht, wie Mark. 15, 23. (Der Herr am Kreuze nahm jenen ihm gebotenen Wein nicht). Allein diese Stellen wollen nicht treffen. Nehmen kann stehen für essen oder trinken, wo essen oder trinken nicht noch besonders ausgedrückt ist. Hier heißt es aber: Nehmet, esset. Auch hat es die alte Kirche, wie Gerhard selbst (p. 292., vgl. Bingham t. VI. p. 477.) reichlich belegt, so gehalten, daß der Kommunikant Brot und Kelch in die Hand nahm. Natürlich sehen diesen Punkt die altlutherischen Theologen mit Calvin selbst (inst. IV. 17, 43.) für ein Adiaphoron an, führen aber für die lutherische Sitte an: tum quia jam olim mos ille receptus, tum quia ad εὐσχημοσύνην et reverentiam facere videtur (Gerhard a. a. O.). Die Einsetzung des Abendmahles war Bundessanktion, bei welcher die Apostel die zu rettende Menschheit vertraten (S. 75.). Eben darum reicht Christus die Elemente den Aposteln als einer Gesammtheit. Hier hat das Nehmen einen Accent: es ist Ausdruck der Acceptation des Bundes. Diese Bedeutung kann aber in der nachfolgenden Feier das Nehmen nicht haben. Hier kann es nur Durchgangspunkt zum Genusse sein. Dieser Durchgangspunkt war bei der ersten Feier, wo Christus eben nicht dem Einzelnen besonders

---

gleich hilfs- und heilsbedürftige Person. Das ist und bleibt sie freilich immer, und gut wäre es, wenn alle Geistlichen hilfs- und heilsbedürftig wären. Aber wo solche Person gewürdigt ist, im Namen des Herrn zu sprechen und zu handeln, da soll sie ganz aufgehen in das Amt.

reichte, auch äußerlich nothwendig. Iſt unſere Spendungsweiſe richtig, ſo hat das Ergreifen keine Bedeutung. Ja das lange Halten in der Hand, wie es bei den Herrnhutern Sitte iſt, um etwas zu bewirken, worauf doch kein Nachdruck liegen kann und worauf die Herrnhuter auch beim Kelche verzichten, nämlich Gleichzeitigkeit des Genuſſes, hat etwas Unpaſſendes. Als der Herr ſpendete, deklarirte er mit den Worten: Dieß iſt mein Leib, mein Blut. Die Worte Chriſti nun, welche bei der erſten Feier eine Thatſache bezeugen, ſollen bei der ſpäteren eine Thatſache wirken. Was bei Chriſto Zeugniß war, iſt uns Wort, um durch unſeren Glauben hindurchgegangen wieder zum Bekenntniſſe zu werden. Hat nun Chriſtus bei der Darreichung ein Wort des Bekenntniſſes geſprochen, ſo ſoll der ſpendende Geiſtliche auch bezeugen und erklären, was der Kirche das Dargereichte iſt. So iſt es Sitte geweſen ſeit alter Zeit.[1] Luther ſchlug in der formula missae (1523) das alte Wort vor: Der Leichnam unſers Herrn Jeſu Chriſti bewahre deine Seele zum ewigen Leben. Später ward ziemlich allgemein: Nimm hin und iß: das iſt der wahre Leib unſers Herrn Jeſu Chriſti. Daß dieſes Wort im Gegenſatze zu kryptocalviniſtiſchen Tendenzen entſtanden ſei, iſt nicht zu erweiſen (Rudelbach S. 78.). Dieſes Bekenntniß war der preußiſchen Union nicht genehm: nicht aus heimlichem, ſondern aus offenkundigem Calvinismus oder vielmehr Zwinglianismus.[2] Und ſo läßt denn die Agende von 1522 (S. 23.) den Geiſtlichen bei der

1. Const. apost. VIII. c. 13.: *Ὁ μὲν ἐπίσκοπος διδότω τὴν προσφορὰν λέγων· σῶμα Χριστοῦ καὶ ὁ δεχόμενος λεγέτω· ἀμήν· ὁ δὲ διάκονος κατεχέτω τὸ ποτήριον καὶ ἐπιδιδοὺς λεγέτω· αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς· καὶ ὁ πίνων λεγέτω· ἀμήν.* Zur Zeit Gregorius des Großen ſprach der Geiſtliche: Corpus domini nostri Jesu Christi conservet animam tuam; zur Zeit Alkuin's: Corpus domini nostri Jesu Christi custodiat te in vitam aeternam (Bona, rer. liturg. l. II. c. 17. §. 3.). Nach einſtimmigem Zeugniſſe der Väter (Tert. de spect. c. 25., Eus. VI. 43., Cyrill. orat. myst. V. 18., Ambros. de init. c. 9., August. c. Faust. XII. c. 10., Hieron. ep. LXII. ad Theoph., Leo sermo VI. de jejun. u. A.) ſprach der Empfänger (offenbar auf das Bekenntniß) bei der Darreichung: Amen. S. Bingham t. VI. p. 484.

2. Sack, über die Vereinigung u. ſ. w. S. 3.: „Was eben ſo merkwürdig, als der guten Sache förderlich iſt: Der Mehrtheil der reformirten Theologen hat dem Syſtem Calvin's in dem Artikel von der Gnadenwahl entſagt; da hingegen die meiſten Theologen der anderen Partei den Lehrbegriff Luther's in Betreff des heil. Abendmahles gegen Zwingli's Vorſtellungsart vertauſcht haben.“ Merkwürdig iſt nur, daß Sack dieß für merkwürdig hält.

Distribution ſagen: Unſer Herr und Heiland Jeſus Chriſtus ſpricht: Das iſt mein Leib u. ſ. w. Die authentiſche Apologie (Luther in Beziehung auf die ev. Kirchenag. in Preußen S. 52 ff.) beruft ſich auf die von Bugenhagen redigirten Agenden, welche keine Distributionsformel haben. Dieß Schweigen bekennt, was die preußiſche Agende mit Bibelworten leugnet. Der Vorgang von Kirchenordnungen notoriſch verkommenen Charakters (S. 53.) bleibt natürlich unbeſtritten. Mit den Einſetzungsworten ſpenden, iſt eben ſo wie wenn man mit den Worten: Gehet hin in alle Welt u. ſ. w. taufen wollte.[1]

Nie iſt die Kirche darüber zweifelhaft geweſen, daß nur Getaufte dem Mahle des Herrn nahen dürfen. Wie das Paſſahmahl nur von Beſchnittenen konnte genoſſen werden (2 Moſ. 12, 43. 44. 48.), ſo iſt das Mahl der Vereinigung der Glieder mit dem Haupte nur für Glieder, alſo Getaufte. Aber nicht allen Getauften darf die Kirche ihr Heiligthum bieten. Sie hat zur Regel der Zulaſſung das apoſtoliſche Wort 1 Kor. 11, 28.: Der Menſch prüfe ſich ſelbſt und alſo eſſe er von dieſem Brote und trinke von dieſem Kelche. Nulli admittuntur nisi antea explorati, ſagt die augsburgſche Konfeſſion (p. 24.). Auszuſchließen ſind ſomit Alle, welche ſich nicht prüfen können. Im Unterſchiede von der alten Kirche und der griechiſchen verſagt die abendländiſche Sitte ſeit dem 13. Jahrhundert Kindern das Abendmahl (Bingham VI. p. 395.). Das Tridentinum iſt gegen die Kinderkommunion, doch in ſehr gemäßigter Form, um nicht in Kolliſion zu kommen mit

1. Daß man den Satz: die Annahme der Agende iſt unabhängig von der Annahme der Union, bis auf's Blut durchzuführen die Stirne gehabt hat, einen Satz, den ein Blick in die Agende Lügen ſtraft, wenn auch nicht einer der Hauptfaiſeure der Union, der Beichtvater des Königs, Eylert (Ueber den Werth und die Wirkung der pr. Liturgie und Agende S. 29.) die Theſis: Die Agende iſt das wirkſamſte Beförderungsmittel der Union, weitläuftig ausgeführt hätte, dieß iſt eine Schmach, für welche die, welche ſich ihr theilhaft gemacht haben, noch ernſte Buße thun müſſen. Nicht mit einigen Redensarten von bedauernswerthen Vorfällen u. ſ. w., ſondern mit rechtſchaffenen Früchten der Buße, nicht mit ein paar Konceſſionen, ſondern mit Thaten im Sinne von Matth. 19, 8. muß hier gut gemacht werden, was noch gut zu machen iſt. Nachdem ein achtungswürdiges Glied des Miniſteriums Eichhorn uns einen Blick hat thun laſſen in die Grundſätze, welche das Miniſterium Altenſtein in dieſer Beziehung verfolgt hat, wird doch hoffentlich auch noch der Tag kommen, welcher die Verdienſte eines (Biſchof) Neander, Eylert und Genoſſen um Einführung der Union an's Licht bringen wird.

der alten Kirche, namentlich dem Papſte Innocenz I., welcher es für fromm erklärt hatte, jedem Kinde das Abendmahl zu reichen (sess. XXI. c. 4.). Gewiß iſt die lutheriſche Kirche im Rechte, wenn ſie die Kommunion nur dem Alter zugeſteht, welches ſich prüfen und des Herrn Tod verkünden kann.[1] Nach einer Sitte, von welcher die beiden erſten Jahrhunderte der lutheriſchen Kirche wenig wiſſen, geht der erſten Abendmahlsfeier die Konfirmation voraus, deren Bedeutung man bald in die Prüfung, bald in das ſelbſtändige Bekennen zum Taufbunde (Erneuerung des Taufbundes, wie man ſagt), bald in den Eintritt in die Zahl der ſelbſtändigen Glieder der Kirche, bald in die Weihe zum Abendmahle ſetzt.[2] Wie Chriſtus in dem Jahre, in welchem ſich der Morgenländer für ſeinen Beruf entſcheidet, zuerſt hinaufzog zum Paſſahmahle nach Jeruſalem, um im Hauſe des Herrn ſeinen himmliſchen Beruf zu erkennen, ſo iſt auch uns das erſte Abendmahl der Schlußſtein der Jugend, von wo ab der Menſch durch die Arbeiten und Kämpfe ſeines irdiſchen Berufes gezuchtet werden ſoll für ſeinen himmliſchen Beruf, bis der Tag kommt, da der Herr von dem Gewächſe des Weinſtocks von Neuem trinken wird mit den Seinen in ſeines Vaters Hauſe. — Ebenſo ſind alle Geiſtes- und Leibeskranken, welche ſich nicht prüfen können, nicht zuzulaſſen. Auszuſchließen ſind Alle, welche ſich nicht prüfen wollen: Häretiker, Exkommunicirte, notoriſche Sünder, Menſchen, welche ein unchriſtlich Gewerk treiben, u. ſ. w.[3]

Ebrius, infamis, erroneus, atque furentes
Cum pueris Domini non debent sumere corpus.

Entzieht die Kirche denen, welche ſich nicht prüfen können, das Abendmahl, weil es nicht für ſie iſt, ſo denen, welche ſich nicht

1. Zorn, hist. eucharistiae infantum. Berol. 1736.

2. Näheres über Entſtehung, Bedeutung und Form der Konfirmation in der lutheriſchen Kirche bei Höfling, das Sakrament der Taufe II. S. 349 ff.

3. Siehe Gerhard p. 380., Hollaz p. 1128., unbeſtimmter Buddeus p. 1113. und Baumgarten, ev. Glaubensl. III. S. 380. Häretiker kennt die moderne Dogmatik, Exkommunicirte die dermalige Praxis nicht. Aber das Wort Gottes kennt ſie. Auf die Behörden, welche ſo oft „nicht in der Lage ſind," „den Verhältniſſen Rechnung tragen" u. ſ. w. wird der Geiſtliche ſich einſt nicht berufen dürfen, wenn er Rechenſchaft geben ſoll, wie er die göttlichen Geheimniſſe verwaltet hat. Jeder wahre Geiſtliche muß handeln wie Rettelbeck, als man ihm ſagte, es gebe keinen König von Preußen mehr: Ich bin der König von Preußen.

prüfen wollen, weil es gegen ſie iſt: ſie ſoll die Perlen nicht vor die Schweine werfen, das Heiligthum nicht den Hunden geben. Nur Würdige ſollen nahen. Würdig ſind die getauften Chriſten, welche ſich geprüft haben. Prüfen heißt aber hier nicht: ſich bewährt finden. Es ſteht auf gleicher Linie mit dem Richten, durch welches wir dem Gerichte des Herrn entgehen (1 Kor. 11, 31.): heißt alſo, ſeine Unwürdigkeit erkennen. Es iſt aber nicht ein bloß theoretiſches, ſondern ein thätiges Erkennen, wenn es eben macht, daß wir nicht gerichtet werden (S. 160.). Würdig alſo iſt, welcher in der Erkenntniß ſeiner Sünde lebendigen Glauben hat an die Kraft des Todes Chriſti, welchen er im Abendmahle bekennen ſoll; würdig iſt, welcher zum Opfermahle der Gemeinſchaft ein verſöhntes Herz bringt, wie ja das Friedensopfer das Sühnopfer vorausſetzt, wie Chriſtus vor der Einſetzung in der Fußwaſchung ſeine Jünger für rein erklärt; würdig iſt, welcher zum Opfermahle der Liebe mit ſeinem Bruder verſöhnt kommt, wie Chriſtus (Matth. 6, 24.) ſagt: Verſöhne dich mit deinem Bruder und alsdann komm und opfere deine Gabe; würdig iſt, welcher zum Tiſche, welchen uns der Herr bereitet hat gegen unſere Feinde (Pſ. 23, 5.), hungrig und durſtig kommt. Um nun dazu zu thun, was ſie mit ihren Mitteln thun kann, läßt die lutheriſche Kirche der Kommunion die Beichte und Abſolution vorangehen.

Was die Zeit der Abendmahlsfeier betrifft, ſo liegt unverkennbar in dem So-oft der Einſetzungsworte das Oft. Haec verba dicens: quotiescunque feceritis, una adjunxit, ut saepe sacramenti communionem iteremus (cat. major p. 561.). In der alten Kirche war täglicher Abendmahlsgenuß, wenn nicht Regel, doch häufig, namentlich in der abendländiſchen Kirche (Stellen bei Bingham t. VI. p. 577 sq.). Indeß weiß Chryſoſtomus ſchon von Solchen zu reden, welche nur ein- oder zweimal des Jahres dem Tiſche des Herrn nahten. Wenn er, der Knecht des Herrn, ſpreche, da dränge ſich Jeder heran; wenn aber der Herr ſich zeigen wolle im geheimnißvollen Schauer ſeines Mahles, da wolle ihn Niemand ſehen (de incomprehens. nat. d.: hom. III.). Auguſtinus will die tägliche Feier weder loben noch tadeln, iſt aber für die allſonntägliche (de eccles. dogm. c. 53.). Wenn Eingang

des Mittelalters die abendländische Kirche noch auf mindestens dreimaligen Genuß im Jahre dringt (zu Tours 813), so geht das vierte Laterankoncil (1215) auf einmaligen herunter. Offenbar hatte das Opfer die Eucharistie verdrängt. Luther will den für keinen Christen angesehen wissen, welcher nicht mindestens einmal oder vier im Jahre kommunicire (cat. minor p. 364.). Ich wage nicht, über das, was in den Kreisen unserer ernsten Christen Sitte ist, etwas Allgemeines auszusagen: glaube aber, daß was Luther für das minimum erklärt, das maximum ist, zu dem wir es bringen. Einem Thomasglücke zu Gefallen möcht ich wohl hundert tausend Meilen wallen, sagen wir mit Zinzendorf. Warum aber scheuen wir die wenigen Schritte zu dem Orte, wo der Herr sich will leiblich finden lassen? Millionen Menschenleben hat das Abendland gesetzt an den Besitz des leeren Grabes des Herrn und vergebens: wir können an jedem Altare den lebendigen Herrn haben mit allen Gütern des neuen Bundes und — lassen den Kalender entscheiden. Es sollte nicht also sein, lieben Brüder.

Das Mahl der Gemeinschaft soll in Gemeinschaft gefeiert werden. Das liegt im Begriffe des Mahles; das liegt in dem mit dem Abendmahle gegebenen Bekenntnisse von des Herrn Tod (1 Kor. 11, 26.); das liegt in dem apostolischen Worte, daß die Genießenden ein Leib sind, weil sie von einem Brote gegessen haben (1 Kor. 10, 17. S. 139.). Und so hat denn das Abendmahl zu allen Zeiten der Kirche einen wesentlichen Theil des öffentlichen Gottesdienstes gebildet. In der ersten Zeit, wo die Kirche noch den Charakter der Familie hatte, war das Abendmahl der Mittelpunkt des Liebesmahles (Agape); als die erste Liebe geschwunden war, vollzog sich die Gemeinschaft der zerstreuten Kinder Gottes in der missa fidelium als in einer geheimnißvollen Weihe von schauervoller Hoheit (mysterium tremendum), um welche sich der Opferbegriff in dunkeln Wolken lagerte; das Streben der mittelalterlichen Kirche, das Himmlische irdisch, das Vergangene und Zukünftige gegenwärtig zu machen, fand seinen höchsten Ausdruck im Meßopfer, in welchem Christus noch einmal geopfert wird, der Leib des Herrn auf dem Altare liegt, genossen wird vom Priester zum Heil der

Anbetenden.[1] Die lutherische Kirche schloß ihre gottesdienstliche Ordnung dem Meßkanon an, dem ja die altkirchliche Kultusgestalt zu Grunde lag (S. 279.). Darnach wurde auch ihr das Abendmahl die Spitze des Kultus. Jeder Hauptgottesdienst soll mit dem Abendmahle beschlossen werden. Finden sich keine Kommunikanten, so soll der Geistliche der Gemeinde vorhalten, daß es nicht also sein sollte. Der Regel nach soll das Abendmahl eben die Krone des Hauptgottesdienstes sein. Doch wird den hungrigen Seelen, welche wegen Krankheit nicht Theil nehmen können am Gottesdienste, die Privatkommunion zugestanden, denen, welche nicht warten mögen bis zum Sonntagsgottesdienste, auch in der Woche am Altare das Abendmahl geboten (s. Kliefoth S. 84 ff.). In der reformirten Kirche ist der Mittelpunkt des Gottesdienstes unverkennbar die Predigt. „Es ist ganz konsequent," sagt Kliefoth S. 97., „daß in der reformirten Kirche allein die Predigt als die Verkündigung der göttlichen Gnade im Gottesdienst die Stelle einnimmt, an welche die Vermittelung des sühnenden Opfers gehört; und daß dagegen das Abendmahl als Eucharistie genommen ihr herunterſinkt auf die Linie anderer sakrificieller liturgischer Vornahmen von danksagender Natur, über letztere im Grunde und aller speciosen und pretiosen Redensarten ungeachtet nur durch seine Biblicität und seine Anordnung durch den Herrn erhoben. Es bilden also in der reformirten Kirche, nicht wie in der lutherischen, Predigt des Evangeliums und Sakrament, sondern die Predigt allein den Mittelpunkt des Gottesdienstes. Daher gehört denn auch nur die letztere

1. Ranke sagt (Deutsche Geschichte im Zeitalter d. Reformat. I. S. 234.): „Es liegt am Tage, von welch unendlicher Wichtigkeit diese Doktrin (Transsubstantiation) für den Kirchendienst geworden ist, der sich um das Mysterium in dieser Auffassung gleichsam krystallisirt hat. Die Ideen der mystisch sinnlichen Gegenwart Christi in der Kirche erhielten dadurch eine lebendige Repräsentation: die Anbetung des Hochwürdigen führte sich ein; die Feste kamen auf, in denen dieß größte aller Wunder, das sich unaufhörlich wiederholt, gefeiert ward; es steht damit im nahen Zusammenhang (?), daß der Dienst der Maria, der leiblichen Mutter Christi, in dem späteren Mittelalter ein so großes Uebergewicht erlangte. Auch die Prärogative des Priesterstandes hat darauf die wesentlichste Beziehung. — In der That: bei weitem weniger zur Unterweisung, zur Predigt des Evangeliums schien die Kirche bestimmt zu sein, als dazu, das Mysterium hervorzubringen; das Priesterthum ist durch die Sakramente im Besitz dieser Fähigkeit: durch die Priester wird das Heilige der Menge zu Theil."

zur Vollständigkeit des Gottesdienstes. Und wenn das Abendmahl nicht eine Speisung der hungrigen Seele, sondern eine Danksagung der gesättigten war, so bedurfte es auch keiner häufigen Abendmahlsfeier, um so weniger, als es, um vor Gott zu bringen, noch mehrere Mittel gab. Endlich ist der Hunger der Seele etwas, was der Mensch sich weder machen noch in selbsteigener Kraft von seiner Seele abthun kann; insofern die lutherische Kirche das Sakrament des Altars hierzu in Beziehung wußte, mußte sie wie den Hungrigen auch außer den gewöhnlichen Kommunionstunden mit dem Sakrament bereit sein, so auch abwarten, daß der Hunger sie herzutrieb. Danksagen dagegen soll ein Christenmensch seinem Herrn zu jeder Stunde können, und soll sich auch dazu anhalten können; wenn die reformirte Kirche im Abendmahle vorzugsweise Eucharistie und nichts weiter sah, so konnte sie kein Bedenken tragen, die Gemeinde zum Abendmahle anzusagen, die Gemeinde konnte auch ohne Bedenken kommen, und kein Einzelner bedurfte außer diesen seltenen regelmäßigen Kommunionsstunden des Tisches des Herrn." Unleugbar hat die große Ungunst, mit welcher Säulen der reformirten Kirche (Beza, Aretius, Muskulus, Bullinger u. A.) die Privatkommunion behandelt haben, ihren Grund darin, daß man eben keinen Begriff hat von Hunger und Durst nach dem Leibe des Herrn.[1]

1. Unsere Supernaturalisten wußten natürlich aus der Privatkommunion wenig zu machen. Die meisten ließen sie passiren in gewohnter Weite und Breite. Reinhard kann sich aber nicht in sie finden. „Was die bei uns eingeführte Krankenkommunion betrifft, so läßt sich Manches daran ausseßen. Sie ist eigentlich nicht Kommunion, weil der Kranke allein das Abendmahl genießt. Sie befördert auch allerlei unrichtige Vorstellungen von der Natur und Bestimmung des Abendmahles und begünstigt bei Vielen den heimlichen Aberglauben, daß sich Manches dadurch gut machen lasse, worüber man Ursache hat, ängstlich zu sein. Auch wird diese Kommunion zu einer Zeit gehalten, wo der Genießende nicht einmal Besinnung und Kraft genug hat, die Vorstellungen und Empfindungen bei sich zu erwecken, die zu einem würdigen Genuß erforderlich sind. Auf's günstigste davon zu urtheilen, so kann man sie als eine nicht ganz unnütze Andachtsübung dulden, und man hat auch in öffentlichen Vorträgen seine Gemeinde mit Schonung und Liebe hierüber zu belehren" (Vorlesungen ü. d. Dogmatik. 5. A. S. 608.). Gegen die Privatkommunion: Wilke, diss. de communione privata (Misen. 1702), Loeber, diss. de non concedenda comm. priv. (Erl. 1764.) und Schulze (Neues theol. Journal 1795, S. 776 ff.); für sie: Schweigger, comm. de privato s. coen. usu (Erl. 1785) und progr. num is, qui eucharistia privata utitur, sacram coenam celebrare proprie dici possit (Erl. 1787), Ueber die Krankenkommunion (Leipz. 1803).

Die alte Kirche kannte die Privatkommunion, nur in anderer Form. Sie ließ denen, welche nicht theilnehmen konnten, die in der Gemeinschaft geweihten Elemente durch die Diakonen reichen (Bingham t. VI. p. 401 sq.). Diese Form widerspricht aber unserem Grundsatze: Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum seu extra actionem divinitus institutam (form. conc. p. 750.). Da das Moment des gemeinsamen Empfangs nicht das Wesen des Abendmahles, Gemeinschaft mit Christo, bedingt, so kann es im Nothfall weichen. An das Gotteshaus ist das Abendmahl natürlich nicht gebunden. Die lutherische Kirche, welche (was ihr von den Reformirten nicht wenig verdacht wird) nach ihrer geschichtlichen Treue den Tisch des Herrn Altar nennt, macht den Tisch der ärmsten Hütte durch das Sakrament des Altars zum Altar. Wenn es möglich ist, sollte die Umgebung des Leidenden, die ja zu ernster Stimmung besonderen Grund hat, Theil nehmen an solcher Krankenkommunion. Nach Luther's oben angeführten (S. 318.) schönen Worten ist das Abendmahl gerade für Kranke eine rechte Arznei. Natürlich soll der Geistliche fragen, ob der Kranke nicht in gestörter Seelenverfassung ist und ob der Genuß nicht körperlich zerstörend wirken muß. Bei der bekannten Stellung so vieler unserer Aerzte zu Allem, was jenseits des Fleisches liegt, soll aber der Geistliche medicinischen Einsprüchen nicht zu leicht weichen. Natürlich soll derselbe das Abendmahl denen verweigern, welche in ihm nur ein Zaubermittel sehen. Daß indeß der Leib des Herrn, welcher nach 1 Kor. 11, 30. den Unwürdigen Krankheit und Tod bringt, den Würdigen auch eine Leibesstärkung sein kann, hat Luther im großen Katechismus (p. 565.) gesagt. Equidem sacramentum non perinde intuendum est ut res noxia, a qua vitanda ambobus (quod ajunt) pedibus fugiendum sit: verum ut salutifera et utilis medicina, quae tuis morbis medeatur, vitamque tibi det et animae et corporis. Ubi enim anima recuperata salute convaluit, ibi corporis quoque valetudo salva est.

Wenn der christliche Kultus der Zusammenschluß der Gemeinde mit Gott durch Christum im heiligen Geiste ist, so ist das geheimnißvolle Zurückgehen der Gemeinde als des Leibes Christi in den Leib, aus dem sie geworden ist (S. 140 ff.), diese Vermählung

der Braut mit ihrem Bräutigam, der Gipfelpunkt alles Kultus. Wenn zwei Momente, das ſakramentale und das ſakrificielle, den chriſtlichen Kultus konſtituiren, ſo iſt das Sakrament, welches Opfermahl iſt, die höhere Einheit beider Momente.

Als der Herr dieſen himmliſchen Edelſtein ſeiner Kirche gab, da wußte er, daß dieſer Edelſtein die Kirche nöthigen werde ſich zu faſſen, um ihn faſſen zu können. Welche Entwickelungen in Kultus, Verfaſſung und Bekenntniß hat das Abendmahl hervorgerufen. Wie das Sakrament der Wiedergeburt für das kindliche Alter, das Sakrament der Gemeinſchaft für das reifere iſt, ſo kann man wohl ſagen, daß die Taufe das Sakrament der alten Kirche war, deren Bekenntniß ja nur eine Entwickelung des Taufbekenntniſſes iſt, das Abendmahl dagegen das Sakrament der Konfeſſionen, in welche ſich die Kirche in den Unterſcheidungsjahren der Reformation zerſchlagen hat. Ob die getrennten ſich einſt wieder im Abendmahlsbekenntniſſe einigen werden, das weiß der Herr der Kirche. Menſchlicher Weiſe zu reden, iſt an eine Verſtändigung mit der katholiſchen Kirche nicht zu denken. So gewiß als etwas auf Erden ſein kann iſt, daß ihre Unterſcheidungslehren vom Abendmahle gegen die Schrift und die Tradition der alten Kirche ſind (S. 260 ff.). Was hilft es aber, daß unſere Kirche ſeit mehr als dreihundert Jahren mit unwiderleglichen Gründen dieß bezeugt hat? Sie bleiben doch beim Tridentinum. Menſchlicher Weiſe zu reden, iſt es möglich, daß die reformirte Kirche noch zu dem kommt, was unſere Kirche vom Abendmahle lehrt. Nicht uns, nicht uns: deinem Namen gieb Ehre!

5. Kraft des Wortes Chriſti werden Brot und Wein Träger des Leibes und Blutes Chriſti für die Genießenden.

Wir ſprechen in dieſem Satze die Summe unſerer exegetiſchen und hiſtoriſchen Darlegung aus. Fällt er, ſo iſt das Geringſte, daß dieſer Verſuch ein vergeblicher geweſen iſt. Es fällt ein Lehrbau, auf welchen unſere großen Kirchenlehrer viel Glauben, Treue, Forſcherſchweiß und Tiefſinn gewandt haben. Nicht bloß eine leere Stelle, ſondern ein Schatten entſteht in der Geſchichte der Grundlegung unſerer Kirche, welcher unmöglich bloß ein geſchichtlicher

bleiben kann. Was soll unsere Kirche noch mit einem Bekenntnisse, aus dem dieser Wesenspunkt, dieser Unterscheidungsgrund herausgebrochen ist? Sint ut sunt aut non sint. Die, welche also sprechen, werden auch dann nimmermehr zu einem Kirchthum sich entschließen können, wie das der Union, in welchem man die Bekenntnisse tolerirt. Und auch die reformirte Kirche sollte sich nicht freuen, wenn der 10. Artikel fällt. Denn was soll aus dem calvinischen Schatten werden, wenn der lutherische Körper nicht mehr ist?. Ist's am grünen Holz, was soll's am dürren werden. Die katholische Lehre ist nur ein dürrer Ast auf dem Stamme der altkatholischen Lehre, welche mit der lutherischen steht und fällt.

Es kann aber dieser Satz nicht fallen, weil er auf Gottes Wort ruht. Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen. Diesen Grund haben wir schon gezeigt. Mögen wir im Einzelnen geirrt haben: mit der Wolke von Zeugen, welche mit uns steht, dürfen wir muthig sagen, daß wir in dieſem Reſultate uns nicht geirrt haben. Doch bedarf unser Satz noch der Vertheidigung gegen Einsprüche, noch der näheren Bestimmung.

Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle ruht wesentlich auf den Einsetzungsworten. Wie aber, wendet man ein, kann Christus den Leib, der vor den Jüngern dastand, denselben zum Genusse gegeben haben? Wir gestehen zu, daß die Antworten, welche unsere älteren Apologeten hierauf ertheilt haben, nicht befriedigend sind: Man erinnert, daß die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle etwas Unsichtbares und Geheimnißvolles sei (Erneſti: opusc. 161.); man unterscheidet eine doppelte Gegenwart, eine natürliche nach dem Stande der Erniedrigung, in welcher Christus zu Tische sitzt, und eine übernatürliche, nach welcher Christus durch ein Wunder seinen Leib zum Genusse giebt (Quenſtedt p. 201. wittenb. Ausg.); man beruft sich einfach auf die Allmacht Gottes (Hollaz p. 1118.). Sollte vielleicht, haben lutherische Kirchenlehrer schon gefragt, beim ersten Abendmahle die Mittheilung des Leibes und Blutes nicht wirklich, sondern nur testamentarisch stattgefunden haben? Allein was will man aus den Abendmahlsworten für unſere Feier beweisen, wenn das, was sie bei der erſten deklarirten, nicht

wirklich und wörtlich zu nehmen ist? Allerdings war das erste Abendmahl testamentarisch, sofern es Sanktion des neuen Bundes war, aber eben deshalb mußte Leib und Blut wirklich gegenwärtig sein (S. 73 ff.). Vor Allem muß nun erinnert werden, daß σῶμα und nicht σὰρξ steht. An einen Genuß von Muskeln und Haut, Augen und Ohren u. s. w. ist also nicht zu denken. Σῶμα ist der Leib als Totalität der Glieder (S. 93 ff.). Es muß also an eine Substanz gedacht werden, in welcher der Leib in Totalität gesetzt ist. Nach einem odi profanum vulgus mag als Beispiel einer solchen der Samen genannt werden. Selbst Totalität erzeugt er auch eine Totalität, er ist Leiblichkeit und doch Kraft und Leben, das Produkt eines vorübergehenden Processes und doch, in den mütterlichen Leib niedergelegt, Keim eines unsterblichen Lebens. Das Recht, aus dieser Sphäre ein Gleichniß zu nehmen, erhellt aus dem, was oben zu Eph. 5, 29 ff. (S. 144.) ist bemerkt worden. Aber, wendet man ein, Christus spricht ja selbst von einem Genusse seiner σὰρξ Joh. 6. Ja, aber einer σὰρξ, welche Geist und Leben ist, einer Leiblichkeit, welche erst durch die Himmelfahrt in das rechte Licht treten wird (S. 120 ff.). In diesem Sinne kann σὰρξ auch stehen (Apostg. 2, 31. S. 124.). Das Blut, so haben wir ebenfalls gesehen (S. 82 ff.), kann hier nur als Träger des Lebens in Betracht kommen, somit nur als geist- und lebenerfülltes Blut stehen. So sind wir denn an die höhere, mit den Kräften des göttlichen Lebens durchdrungene, an die verklärte Leiblichkeit des Herrn gewiesen. Daß aber im Leibe des Herrn eine solche höhere Leibessubstanz war, das zeigt die Verklärung. Warum soll der Verklärungsleib, welcher auf jenem Berge seinen Glanz auf Christi Gewand warf, daß es weiß ward wie Schnee, nicht auch den Elementen sich haben mittheilen können, der Verklärungsleib, welcher sein Licht in die Augen der Jünger warf und sie mit himmlischem Wohlsein erfüllte, sich nicht auch zum Genusse bieten? Lesen wir doch, daß aus dem Leibe Christi Heilkräfte ausströmten (Luk. 8, 46.).

Wenn der erste Abendmahlsgenuß dem späteren gleichartig sein soll, so kann man nur an die höhere Leiblichkeit des Herrn denken, da der Leib, welchen derselbe jetzt giebt, nur der verklärte sein kann (Phil. 3, 21. 1 Kor. 15, 49.). Aber, sagt man, es heißt

ja Christi Leib im Abendmahle nicht der verklärte, sondern der für uns in den Tod gegebene. Das völlig Unstatthafte, den zu opfernden Leib in den Opfertod aufzulösen, haben wir oben ausführlich aufgezeigt (S. 56 ff.). Aber auch der Schluß, daß der für uns zu opfernde Leib nur so, wie er ist geopfert worden, uns gegeben werden müsse, mit welchem die Unmöglichkeit eines wirklichen Genusses soll bewiesen werden, ist logisch und historisch nicht haltbar. Luther sagt im großen Bekenntniß (S. 171.): „Ist's nun nicht zurbarmen, daß man aus solchem nichtigen, falschen Grunde soll leugnen die hellen Wort Christi: Das ist mein Leib, und das Abendmahl also schänden? Wenn ein Knabe in der Schule solchen Syllogismus machte, so gäbe man ihm einen Schilling; thät's ein Meister unter den Sophisten, so müßt er Esel heißen: und hie, im Geist, soll es göttliche Schrift und Weisheit heißen, der sie sich hoch rühmen wider unsern Verstand. Also möcht einer auch solche Geisterei treiben und sagen: Christus zur Rechten Gottes ist der Sohn, der von Marien geboren ist: aber er ist von Maria sterblich geboren, so muß er auch sterblich sitzen zur Rechten Gottes. Herr Hans Ritter reitet nicht im Küriß, darum ist's nicht ein Ritter. Rahel hatte keinen Schleier auf, darum ist Rahel kein Weib. Juxta regulam novam: accidens est substantia nec potest abesse suo subjecto.“ Beim ersten Abendmahle war der Leib Christi noch nicht in den Tod gegeben. Haben aber, wie wir eben erkannten, die Jünger den Leib genossen, so muß doch die Qualität der Opferung nicht das Wesentliche sein. Sie war nur der Kraft nach gegenwärtig (S. 76 ff.). Die Identität des verklärten Leibes Christi und des in den Tod gegebenen zeigen die Wundenmahle des Auferstandenen (Joh. 20, 27.) und das Wort der Offenbarung, daß Christi Feinde den, welchen sie einst durchstochen haben, werden kommen sehen in den Wolken des Himmels (1, 7.). Daß aber der Leib Christi die Kraft seines Opfertodes auf immer in sich trägt, haben wir ebenfalls schon gesehen (a. a. O.). Im Opfermahle hat der Genuß die Bedeutung, in Lebensgemeinschaft zu setzen. Das zu Genießende ist wesentlich Träger des Lebens (S. 19 ff.). Ist das Abendmahl Opfermahl, so erhellt schon hieraus, daß Leib und Blut nicht als Tod, sondern als Leben uns geboten werden (S. 33. 77.). Das

ist es ja, was Christus dem rohen Verständnisse der Juden Joh. 6. entgegensetzt, daß das Fleisch, welches das ewige Leben wirkt, selbst Geist und Leben sein müsse (S. 121.). Das Blut steht 1 Joh. 5, 6—8. neben Wasser und Geist als eine Kraft des Lebens, welche von Christo zeugt (S. 151 ff.). Paulus nennt 1 Kor. 12, 13. das, womit wir getränkt werden, geradezu Geist (S. 145 ff.). War im Opfermahle das Fleisch nur, nachdem es war geopfert worden, Mittel der Lebensgemeinschaft mit Gott, so ist auch der verklärte Leib Christi nur nachdem er Gott ist dargebracht worden eine Speise des Lebens. Mit diesem Mahle ist daher nothwendig das Gedächtniß, das Bekenntniß des Todes Christi verknüpft. Dieß Wort vom Gedächtniß ist nicht nur kein Beweis gegen die wirkliche Gegenwart des verklärten Leibes, sondern im Gegentheil nur zu verstehen, wenn das Abendmahl mehr ist als symbolische Gedächtnißfeier Christi (S. 85 ff.).

Aber wie kann der zur Rechten Gottes erhöhte Leib Christi im Himmel und zugleich auf Erden sein? Auf diesen Einspruch ist S. 371 ff. geantwortet worden.

Nur wenn man nicht Ernst machen will mit dem Begriff des verklärten Leibes Christi, kann man einsprechen: Wir müßten doch, wenn wir einen Leib in uns aufnähmen, eine leibliche Empfindung haben. Es giebt himmlische und es giebt irdische Leiber; eine andere Klarheit ist die der himmlischen, eine andere die der irdischen (1 Kor. 15, 35.). Wie können über die Mittheilung einer verklärten Leiblichkeit unsere groben Sinne richten! Kann ein elektrisches Fluidum sich so unsichtbar und innig mit einem Träger wie Wasser u. s. w. vereinen, was soll hier der Satz: Zwei Körper können nicht in demselben Raume sein? Vom Lichte weiß Jeder, daß man es nicht erschöpft, wenn man noch so viel Lichter anzündet; vom Leibe Christi aber fürchtet man, er werde aufgezehrt werden, wenn Alle ihn genießen.

A sumente non concisus,
Non confractus, non divisus,
Integer accipitur.
Sumit unus, sumunt mille,
Quantum isti, tantum ille,
Nec sumtus consicitur.

Das Sonnenlicht dringt in Millionen Augen zugleich: warum ſoll der Leib Chriſti nicht zugleich an vielen Orten in unſere Leiber eingehen? Bei einem himmliſchen Körper, welcher mit Chriſti Geiſt und Leben erfüllt iſt, ſollte man nicht fragen, ob man den ganzen Körper oder nur einen Theil empfange. Unter einem geiſtlichen Leibe verſteht man doch einen ſolchen, welcher ein dem Geiſte entſprechenderes Organ iſt als unſer irdiſcher Leib. Je mehr er aber dieß iſt, deſto mehr wird in ihm das Nebeneinander zum Ineinander geworden, der Unterſchied zwiſchen Ganzem und Theil verſchwunden ſein. Vergeſſen wir nicht, daß σῶμα eben eine leibliche Totalität bezeichnet. Wer den Leib Chriſti genießt, muß ihn ganz genießen. Ich kann aber eine Leiblichkeit ganz genießen, ohne ſie ganz in mich aufzunehmen. Wenn mein Auge im Sonnenlichte ſieht, ſo nimmt es nicht das ganze Sonnenlicht auf, wohl aber das, was ihm die Subſtanz des Sonnenlichtes iſt. Das Argument des Oekolampadius, daß ſo viele Leiber Chriſti ſein müßten als Hoſtien, ſteht auf gleicher Linie mit dem, daß es ſo viele heilige Geiſter geben müßte als Solche, welche den heiligen Geiſt aufgenommen haben. Was ſoll man aber zu der Roheit derer ſagen, welche an Menſchenfreſſerei erinnert haben, von Zwingli an bis auf David Schulz. Sie meinen die lutheriſche Lehre zu treffen, und treffen doch Chriſtum ſelbſt dann, wenn er das Abendmahl in ihrem Sinne geſtiftet hat. Iſt Genuß des Leibes Chriſti eine ſo unmenſchliche Sache, ſo durfte Chriſtus ſie auch nicht als Symbol aufſtellen. Wer aber denkt, wenn er ein Kind ſich vom Leibe ſeiner Mutter nähren ſieht, an Menſchenfreſſerei!

Aber es iſt ja von dem Genuſſe des Leibes Chriſti kein Nutzen abzuſehen. Wer der Verwüſtungen gedenkt, welche der Utilitätsgeſichtspunkt im Zeitalter der Aufklärung in der Kirche angerichtet hat, der wird die Indignation, mit welcher Luther's tiefblickender, ahnungsvoller Geiſt dieſen Einſpruch behandelt hat, für gerechtfertigt halten müſſen. Welch ein Schluß vom Nutzen auf das Sein, näher von meiner, des Staubes, Einſicht in den Nutzen auf die Realität deſſen, was Gott geordnet hat! In der Stelle: Das Fleiſch iſt kein nütze, würde man dieſen Einwand nicht gefunden haben, wenn man ihn nicht geſucht hätte. Sieht man Joh. 6.

keine Beziehung auf das Abendmahl, so hätte man doch wahrlich Bedenken tragen sollen, eine Stelle, in welcher Christus allgemein vom Fleische spricht im Gegensatze zum Geiste, zur ehernen Mauer zu machen. Christus setzt denen, welche aus seinen Worten einen fleischlichen Genuß bloßen Fleisches nehmen, nicht einen metaphorischen Genuß, sondern einen wirklichen entgegen, der aber, weil eben Christi Leib Geist und Leben ist, ein geistlicher ist (S. 119 ff.). Der Leib Christi im Abendmahle ist der mit den himmlischen Kräften Christi geeinte, der Genuß desselben eine höhere Potenz der Gemeinschaft mit Christo (S. 125.). Doch vom Nutzen des Abendmahles werden wir noch besonders sprechen.

Nachdem wir uns mit diesen Einsprüchen auseinander gesetzt haben, bedürfen drei Punkte noch einer näheren Bestimmung, nämlich die Vereinigung des Leibes und Blutes Christi mit den Elementen, der leibliche Genuß und der Genuß der Ungläubigen.

Zuerst also die Vereinigung des Leibes und Blutes mit Brot und Wein.

Wenn die lutherische Kirche mit der katholischen gegen die Reformirten die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle vertheidigt, so die lutherische mit der reformirten die wahre Gegenwart der Elemente. Es ist eine traurige Nothwendigkeit, zum tausendsten und aber tausendsten Male gegen eine Lehre wie die von der Transsubstantiation zeugen zu müssen, von der Jeder, welcher der Wahrheit fähig ist, sagen muß, daß sie nicht nur die Schrift, sondern auch die Tradition gegen sich hat. Das Letztere ist schon oben ausgeführt worden (S. 260 ff.). Wenn das, was ein Chemnitius (exam. conc. Tr. II. p. 141 sq.) und Gerhard (p. 199—260.) durch alle Instanzen durchgeführt haben, vergebens gewesen ist: was würde unser Nachweis helfen. Es kann nicht Aufgabe der christlichen Wissenschaft sein, auf längst widerlegte Irrthümer immer von Neuem einzugehen, weil eine Kirche, welche sich für die allgemeine hält, nicht davon zurückkommen kann. Gegen die, welche die Wahrheit nicht wollen, hat die christliche Wissenschaft keine Waffen.[1] Wie verhält sich

1. In einer Anmerkung stehe die Summe dessen, was die Väter der lutherischen Kirche gegen die Transsubstantiation gesagt haben, wie sie Quenstedt (p. 222.) giebt. Transsubstantiatio est falsa et erronea. I. Quia nec secun-

nun, mit den alten Dogmatikern zu reden (Schmidt, die Dogmatik der evang.-luth. Kirche. 2. A. S. 429 ff.), die materia coelestis zur materia terrestris? Seit Pirkhaimer bezeichnet die lutherische Kirche das Verhältniß beider mit dem Namen unio sacramentalis. Hollaz fügt zur vollständigen Bestimmung (p. 1112.): Unio sacramentalis in usu s. coenae est vera et realis materiae terrenae et coelestis conjunctio, qua ex voluntate et virtute Christi instituentis externa elementa panis et vinum consecrata, cum re coelesti verbo institutionis expressa, corpore videlicet et sanguine Christi, ad unum sacramentum uniuntur, ut propter hanc unionem in ipso sacramenti hujus usu corpus et sanguis Christi cum pane et vino oraliter manducanda et bibenda exhibeantur omnibus communicantibus in commemorationem mortis Christi: die summarische: Unio sacramentalis rei terrenae et coelestis infert mutuam praesentiam et communicationem, panis et corporis, vini itidem et sanguinis Christi, ut panis benedictus sit vehiculum corporis et vinum benedictum sit vehiculum sanguinis Christi. Sakramental heißt diese Vereinigung im Unterschiede von anderen Vereinigungen, welche die Dogmatik kennt (unio hypostatica, spiritualis u. s. w.), nicht aber in dem Sinne der Reformirten, welche darunter eine significative, typische, operative, relative (Quenstedt p. 194.) verstehen: sie ist eine wirkliche (realis), wahre (vera), wesenhafte (substantialis). Der Begriff der Vereinigung schließt als solcher sowohl die katholische Lehre als die reformirte aus, weil dort die irdische Substanz von der

dum nomen, nec secundum rem in scriptura habetur, ut agnoscunt Durandus, Gabr. Biel, Petrus de Alliaco, Cajetanus etc. II. Quia cum s. scriptura pugnat: Evangelistae enim et Paulus expresse nominant panem, non modo ante, sed et in actione coenae ac etiam post consecrationem Matth. XXVI, 26. Marc. XIV, 22. Luc. XXII, 19. 1 Cor. X, 16. XI, 23. 26 sq. III. Quia, quod est medium sacramentaliter communicandi corpus et sanguinem Christi, illud non est mutatum in rem communicatam. Panis et vinum sunt medium sacramentaliter communicandi corpus et sanguinem Domini (1 Cor. X, 16.). Ergo panis et vinum manent in s. coena et non transsubstantiantur. IV. Quia evertit naturam benedictionis divinae, quae res conservat, non autem interire facit. V. Quia pugnat cum analogia fidei. Privat enim sacramentum elemento externo et visibili. VI. Quia pugnat cum veneranda antiquitate. VII. Quia implicat contradictionem in adjecto. In summa: Transsubstantiationis nomine et re figmentum divinae scripturae veritati, itemque sacramenti naturae est contrarium, sincerae antiquitati ignotum, et Scholasticorum demum tempore prognatum, variarum quoque periculosarum, curiosarum vel auditu horrendarum quaestionum fragile fundamentum est.

himmlischen, hier die himmlische von der irdischen absorbirt wird, dort wie hier also in der Einheit keine Zweiheit ist. Diese Vereinigung ist keine Neutralisation beider Substanzen (consubstantiatio), wie ältere und neuere Reformirte der lutherischen Lehre andichten, keine lokale Einschließung der himmlischen in die irdische (impanatio), keine von dem Genusse unabhängige.[1] Die also bestimmte Vereinigung des Leibes und Blutes Christi mit den Elementen ist unzweifelhaft in den drei Hauptstellen vom Abendmahle: den Einsetzungsworten, 1 Kor. 10, 16 ff., 1 Kor. 11, 23 ff., gelehrt. Das Unterscheiden des Leibes Christi in der letzten Stelle (V. 29.) sagt in der Einheit die Zweiheit, in der Zweiheit die Einheit aus (S. 167.). Die zweite Stelle bezeichnet die Elemente als Träger des Leibes und Blutes Christi (S. 132 ff.). Die Einsetzungsworte fordern das Ineinander des Leibes und Brotes, des Blutes und Weines, wie es die lutherische Kirche durch ihr: In, mit und unter richtig bestimmt hat (S. 87 ff.). Zwei Punkte sind in der Bestimmung dieser Vereinigung von der alten Dogmatik nicht hinreichend beachtet worden. Erstlich fordern die Stellen des N. T. ein solches Ineinander der himmlischen und irdischen Substanz, in welchem die letztere nur das Accidens der ersteren ist. Das ist die Wahrheit der katholischen Transsubstantiationslehre (S. 92.). Die Elemente sind nur Medien der Aneignung des himmlischen Inhalts: das was uns in Gemeinschaft mit ihm setzt. So ist ja auch das Wasser der Taufe nur der Träger des heil. Geistes, welcher ohne Kraft ist, nachdem der Täufling den heil. Geist empfangen hat. Zweitens: die alten Dogmatiker setzen der mit der Verwandlungslehre gegebenen Bestimmung, daß unter der Gestalt von Brot und Wein unabhängig vom Genusse Christi Leib gegenwärtig sei und außer der Abendmahlsfeier bleibe, woraus Adoration, feierliches Herumtragen, Aufbewahrung der Elemente folgen, die Lehre entgegen: Unionem sacramentalem ita

1. Calov (syst. loc. IX. p. 307.): Corpus et sanguinem Christi in coena adesse non quidem per μετουσίαν vel transmutationem substantialem, ut Pontificii volunt, nec per συνουσίαν vel consubstantiationem, quam nobis Calviniani calumniose astingunt, nec per inclusionem localem, puta impanationem et invinationem, ut criminari consueverunt: nec per modum descensus e coelis et de dextra dei, quem sequitur deinde iterum in coelum et ad dextram patris ascensus — statuimus. Nähere Entwickelung dieser falschen Arten der Vereinigung giebt Cotta zu Gerhard p. 175 sq.

spectare ad usum, ut juxta regulam veterum: Nihil habet rationem sacramenti extra usum, qui institutus est a deo. Unde et symbola post consecrationem reservata et extra usum constituta rationem sacramenti non obtinere, neque corpus et sanguinem extra usum cum illis sacramentaliter unita esse, credimus (Baier p. 919.), wollen aber über die Zeit, wenn dieſe Vereinigung eintrete, nichts beſtimmen: Momentum temporis, quo corpus et sanguis Christi cum pane et vino sacramentaliter uniri incipiunt, non necesse est definire (a. a. O.). Allein dieſer Punkt kann nicht in der Schwebe bleiben. Es iſt die Frage, ob unmittelbar nach der Konſekration die zum Genuſſe beſtimmten Elemente Leib und Blut Chriſti in ſich tragen. Man ſollte es glauben, weil die Konſekration ja den Elementen ihre Abendmahlsbeſtimmung giebt, wie die ſpäteren Dogmatiker denn auch von einer consecratio unitiva reden. Heißt es nicht: Der geſegnete Kelch iſt die Gemeinſchaft des Blutes Chriſti? Sind aber die Elemente nach der Konſekration Träger des Leibes und Blutes Chriſti, ſo iſt die Adoration berechtigt. Nun, dieſe Konſequenz darf uns nicht abſchrecken, wenn ſie nur begründet iſt. Soll man aber annehmen, daß aus einer Hoſtie, welche aus leicht eintretenden Gründen nicht zum Genuſſe kommt, der Leib Chriſti ſich wieder zurückzieht? Es will ſich nicht recht denken laſſen, iſt aber keine Inſtanz. Wenn die Elemente durch die Konſekration die Abendmahlsbeſtimmung empfangen, ſo folgt noch nicht, daß ſie unmittelbar nachher ſind, wozu ſie beſtimmt ſind. Aber aus ſolchen dogmatiſchen Begriffen läßt ſich auch nicht argumentiren. Die Schrift muß entſcheiden. Die Einſetzungsworte, deren Subjekt, wie ſchon oft geſagt, iſt: Das, was ihr eſſet, trinket, ſagen nur von einer Gegenwart des Leibes in dem Momente des Genuſſes. Wenn 1 Kor. 10, 16. der geſegnete Kelch die Gemeinſchaft des Blutes heißt, ſo heißt das: Er vermittelt dem Genießenden den Leib Chriſti. Darin liegt aber offenbar, daß der geſegnete Kelch nicht als ſolcher Träger des Blutes iſt, ſondern nur die Kraft hat, dem Genießenden daſſelbe mitzutheilen, womit alſo ebenfalls nur eine Vereinigung im Momente des Genuſſes ausgeſagt iſt. Nie nennt der Apoſtel das, wovon wir eſſen, Leib und Blut Chriſti (1 Kor. 10, 17.: ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν. 11, 28.: ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω καὶ

ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω), ſondern nur das, was wir eſſen (V. 29.: — κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου, vgl. V. 27.). Daraus folgt alſo, daß die Elemente, welche durch die Konſekration die Kraft erhalten, Leib und Blut Chriſti mitzutheilen, erſt im Momente des Genuſſes ihres himmliſchen Inhalts Träger und Mittler ſind.[1]

Das Zweite iſt der Genuß des Leibes und Blutes Chriſti. Die Konkordienformel lehrt einen mündlichen, aber übernatürlichen Genuß des Leibes Chriſti, welchen ſie manducatio sacramentalis nennt (S. 422.). Dieſe manducatio sacramentalis entſpricht der unio sacramentalis. Vocamus manducationem sacramentalem, cum ex unione sacramentali panis et corporis Christi unice dependeat et ex ea aestimanda sit, quae consistit in quod ore corporis non solum panis, sed et corpus Christi sacramentaliter eidem unitum percipiantur, non modo aliquo hujus saeculi, sed in sublimi et incomprehensibili mysterio (Gerhard p. 303.). Sie unterſcheidet ſich von der manducatio spiritualis dadurch, daß ſie ein eigentlicher, wirklicher, mündlicher Genuß iſt, von der manducatio naturalis dadurch, daß ſie einen übernatürlichen Inhalt einſchließt, welcher zwar in, mit und unter den Elementen, aber nicht wie ſie genoſſen wird.[2] An dieſer Lehre

1. So lehrt auch Erneſti (p. 161.): Alterum, etsi ab Augustino dictum scimus, tamen nobis plane repudiandum videtur, totumque ortum est a re non bene intellecta et perturbata ab iis, qui consecrationis eucharisticae hanc vim esse existimaverunt, ut per eam praesens esset corpus Christi ante quam panis et vinum acciperentur: in quo nobis secus videri, disputavimus in *Antimuratorio* (p. 17.), existimantes praesentiam corporis et sanguinis Christi non ante intelligi debere, quam cum edamus et bibamus, et inter edendum ac bibendum: neque enim ea est opus ante, nec ex Christi verbis aliter intelligi perspicue potest.

2. Das Verhältniß der manducatio spiritualis zur manducatio sacramentalis beſtimmt Dannhauer (hodos. p. 799.) alſo:

Manducatio spiritualis	est	Manducatio sacramentalis
1. impropria,		1. propria,
2. vetus,		2. nova,
3. perpetua, successiva, quotidiana instar ordinarii alimenti,		3. rarior, momentanea, instar medicamenti,
4. ἄσημος vel certe ad signum non restricta,		4. ad certum signum restricta,
5. absolute necessaria ad salutem,		5. non absolute necessaria, [petens,
6. solis fidelibus competens,		6. indignis etiam ac infidelibus com-
7. semper salutaris,		7. aliquando ex accidenti perniciosa,
8. totius Christi,		8. tantum corporis Christi,
9. facta ore fidei.		9. facta ore corporis.

haben die Reformirten von jeher den größten Anstoß genommen. Einen Unsinn nennt sie Beza, dessen selbst der Teufel sich schämen würde. Es haben sich aber die großen Kirchenväter solcher Lehre nicht geschämt. Wir erinnern an Irenäus (S. 193.), Tertullianus (S. 195.), Cyprianus (S. 201.), Gregorius von Nyssa (S. 209.), Cyrillus von Jerusalem (S. 210.), Chrysostomus (S. 213.), Johannes von Damaskus (S. 215.), Leo den Großen (S. 219.), Gregorius den Großen (S. 220.). Mit solchen Zeugen zu fallen, würde wenigstens keine Schande sein. Fallen müßte aber unsere Lehre, wenn sie so evident, wie die Reformirten es darstellen, ohne Schrift wäre. Ihr Hauptargument ist Joh. 6. In der That ist aber Joh. 6. ein Bollwerk für die Lehre von der manducatio sacramentalis. Dort wird ein wirklicher, aber nicht fleischlicher, sondern Geist und Leben aneignender Genuß gelehrt (S. 119 ff.). Daß in den Einsetzungsworten das Esset, Trinket eigentlich steht, ist nicht zweifelhaft. Steht Leib und Blut, wie erwiesen, auch eigentlich, so folgt unwidersprechlich, daß der Leib Christi Gegenstand des Essens, das Blut Gegenstand des Trinkens sei. Wenn 1 Kor. 10, 16. das Element als das bezeichnet wird, was in Gemeinschaft setzt mit Christi Leib und Blut, so ist selbstverständlich der Weg, welcher das Element mit uns verbindet, auch der Weg, welcher den himmlischen Inhalt uns vermittelt. Besonders einleuchtend folgt der mündliche Genuß aus 1 Kor. 11, 27. 29. 30. Der, welcher unwürdig ißt und trinkt, tritt in ein Schuldverhältniß zu Leib und Blut Christi (V. 27. S. 161 ff.). Der, welcher unwürdig ißt und trinkt, ißt und trinkt sich selbst das Gericht, darum daß er nicht unterscheidet den Leib des Herrn (V. 29. S. 165.). Solches Gerichtes Zeugen sind viele Kranke und Verstorbene unter euch (V. 30. S. 167.). Im ersten dieser Aussprüche ist der Leib Christi das Objekt, die unwürdige Gesinnung der Grund, der Genuß der Akt der Schuld. Der Genuß, welcher den Abendmahlsgast in ein Verhältniß zum Leibe Christi setzt, setzt ihn auch in das Schuldverhältniß. Im zweiten wird als Grund der Strafe das Nichtunterscheiden des Leibes Christi dargestellt, welches ein praktisches und faktisches ist (S. 161.), somit im Akte der Schuld, somit im Genusse liegt. Der Natur der Sache nach muß der Grund der Strafe, wenn

er als That gefaßt wird, identiſch ſein mit dem die Schuld wirkenden Akte. Ausdrücklich heißt es nun: Das Gericht ſich eſſen und trinken, d. h. eſſend und trinkend etwas aufnehmen, was das Gericht wirkt, was eben nur das Objekt der Schuld ſein kann (S. 168.). Zeigt ſich dieß Gericht nach dem dritten Ausſpruche in Leibesſtrafen, ſo weist ſchon der Grundſatz: In quo quis peccat, in eo punitur, an einen leiblichen Schuldakt. Der Leib, welcher eſſend und trinkend die Schuld begeht, eſſend und trinkend das Objekt der Schuld in ſich aufnimmt, empfindet auch die richterliche Wirkung dieſes Objektes. Bei ſo klarem Schriftzeugniß würde es verlorene Mühe ſein, auf alle Einſprüche der Gegner einzugehen. Ein Theil derſelben ruht auf mißverſtändlicher Auffaſſung der lutheriſchen Lehre vom mündlichen Genuſſe. So oft die lutheriſchen Kirchenlehrer auch geſagt haben, daß die manducatio sacramentalis unterſchieden ſei von der manducatio naturalis, ſo behandeln die Gegner doch immer wieder die erſtere im Sinne der letzteren. Sacramentalis manducatio et bibitio est una et indivisa actio, quâ simul eodem momento et panem eucharisticum eique sacramentaliter unitum corpus Christi comedimus itemque vinum et cum eo sacramentaliter unitum sanguinem domini ex calice eucharistica haurimus. Sed unius illius manducationis et bibitionis illius duplex est modus. Nam licet uno et eodem organo sumatur res terrena et coelestis, non tamen eodem modo. ***Panis et vinum ore accipiuntur immediate et naturaliter, corpus et sanguis Christi mediate et supernaturaliter*** (Hollaz p. 1124.). Wenn Jemand, um an ein ſchon gebrauchtes Beiſpiel anzuknüpfen, magnetiſirtes Waſſer trinkt, ſo geht das magnetiſche Agens mit dem Waſſer in ſeinen Mund und Leib, aber es theilt nicht das Schickſal ſeines Trägers, ſondern geht in das ihm wahlverwandte Nervenleben und durch daſſelbe wirkt es auch auf den Geiſt.[1] Was iſt denn aber die Subſtanz in uns, der ſich der Leib Chriſti aſſimiliren könnte? Die alte Kirche antwortet: Der Auferſtehungsleib in uns. Der verklärte Leib des Herrn nährt die Verklärungsſubſtanz unſeres Leibes. Zu dieſer

1. Aehnlich Dannhauer (p. 792.): Saccharum rosatum reficit spiritus in cerebro, ubi materia quidem inutilis in ventrem descendit, vis autem refectiva ascendit in cerebrum.

Lehre der Väter bekannte sich Luther zu Marburg (S. 377., vgl. Daß diese Worte S. 132.). Von unseren Dogmatikern sind nur Einzelne darauf eingegangen.[1] Und das darf uns nicht Wunder nehmen, da sie Joh. 6, 54. 58. (Wer mein Fleisch ißt und trinkt mein Blut, hat das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage — Das ist das Brot, das vom Himmel kommen ist, nicht wie eure Väter Manna aßen und starben: wer dieß Brot ißt, wird in Ewigkeit leben) nicht vom Abendmahle nahmen, also nur mittelbar daraus Schlüsse ziehen konnten. Diese Stellen sprechen positiv aus, was implicite in dem negativen Ausspruche 1 Kor. 11, 30. liegt (S. 34.). Und wenn diese Stellen nicht vorhanden wären, so würde die Analogie des Glaubens dahin weisen. „Er, der Leben und unvergängliches Wesen an das Licht gebracht hat, und ein Erlöser Leibes und der Seele ist, will nicht unseren irdischen Leib speisen mit den Kräften irdischer Leiblichkeit. Vielmehr ist dazu in Christo unsere irdische Leiblichkeit verschlungen in die Herrlichkeit der Verklärung, damit wir in Christi verklärtem, himmlischem, geistlichem Leibe und in dessen geistlicher, von Gott gewirkter Gemeinschaft nicht bloß das Unterpfand, sondern auch die Nahrung und Stärkung zu einem ewigen Leben wie der Seele so des Leibes empfahen" (Harleß, Sonntagsweihe I. S. 188.).

Das Dritte ist der Genuß der Unwürdigen. Bei dem Charakter des Gelegentlichen und Aphoristischen, welchen die meisten Aussprüche der Väter über das Abendmahl haben, wäre es nicht zu verwundern, wenn wir gar kein Wort von ihnen hätten über das, was die Unwürdigen empfangen. Solch Schweigen nun zu Gunsten der reformirten Lehre, daß nur die Gläubigen den Leib des Herrn empfangen, zu deuten, würde bei dem Zuge

1. Und auch diese Einzelnen (wie Gerhard p. 370., Calov theol. pos. p. 484., Baumgarten III. p. 385.) doch nur gebrochen, indem sie im Abendmahle nur ein Pfand der Auferstehung sehen. In unseren Abendmahlsliedern, so weit ich sie kenne, tritt dieser Punkt ganz zurück. Ich wüßte nur aus Rambach's Abendmahlsliede: Mein Jesu, der du vor dem Scheiden, die Strophe anzuführen:

Dein Fleisch muß uns zum Pfande dienen,
Daß unser Fleisch, der Schwachheit voll,
Einst herrlich aus dem Staube grünen
Und unverweslich werden soll:
Ja, daß du uns ein ewig Leben
Nach diesem kurzen werdest geben.

der alten Kirche zum Objektiven, welcher in der Auffassung des Abendmahles sich ziemlich frühe schon nach einer bedenklichen Seite hin geltend macht (man nannte schon im 3. Jahrhundert das geweihte Element auch außerhalb der Abendmahlsfeier den Leib des Herrn), ein sehr unhistorischer Schluß sein. Zum Glück aber haben wir über diesen Punkt mehr als historische Schlüsse. Nicht nur Cyprianus (S. 201., vgl. de lapsis p. 128.), Basilius der Große (S. 208.), Theodoretus (zu 1 Kor. 11, 26.: opp. III. p. 238.), Chrysostomus (zu 1 Kor. 11, 27.), Gregorius der Große (dial. l. IV.: Est quidem in peccatoribus et indigne sumentibus vera Christi caro et verus sanguis, sed essentia, non salubri efficientia), sondern selbst Origenes (tom. in Joh. XXXII. p. 444.) und Augustinus (d. bapt. c. Donat. V. c. 8.: Corpus enim domini et sanguis domini nihilominus erat etiam illis, de quibus dicebat Apostolus: Qui manducat indigne, judicium sibi manducat et bibit) schreiben den Unwürdigen den Empfang des Leibes Christi zu. Das Mittelalter sang:

Sumunt boni, sumunt mali,
Sorte tamen inaequali,
Vitae vel interitus.
Mors est malis, vita bonis:
Vide, paris sumptionis
Quam sit dispar exitus.

Gegen Zwingli, welcher weder Gläubigen noch Ungläubigen den Genuß des Leibes Christi zugestand, sprach Luther nur gelegentlich aus: Auch die Unwürdigen und Ungläubigen essen Christi Leib, wie auch Judas und viel der Korinther thaten (Großes Bekenntniß S. 180.). Der große Katechismus bekennt: Quanquam nebulo perditissimus sacramentum aliis ministret aut ipse sumat, tamen nihilominus sacramentum illum sumere, hoc est, Christi corpus et sanguinem, non secus atque is, qui omnium reverendissime et dignissime sumserit aut tractaverit; neque enim humana sanctimonia, sed verbo dei nititur illud (p. 554.). Die schmalkaldischen Artikel: De sacramento altaris sentimus, panem et vinum in coena esse verum corpus et sanguinem Christi et non tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis Christianis (p. 330.). Gegen Bucerus und Calvin,

welche einen geiſtlichen Genuß des Leibes Chriſti nur den Gläubigen zuerkennen konnten,[1] bedurfte es einer nachdrücklicheren Hervorhebung dieſes Punktes. Der Erſtere mußte ihn in der wittenberger Konkordie (S. 385.) zugeſtehen, ſuchte aber mit dieſem Zugeſtändniſſe ſeinen eigentlichen Standpunkt durch künſtliche Interpretation auszugleichen. Gegen die Calviniſten verwahrt dieſe Lehre die Konkordienformel kräftigſt (S. 422.). Daß nun das lutheriſche Bekenntniß auch hierin die Schrift für ſich hat, hat uns die Auslegung von 1 Kor. 11, 29. 30. (S. 167 ff.) ſchon gezeigt. Die alten Dogmatiker brachten bei den Einſetzungsworten die Anweſenheit des Judas in Anſchlag. Dieß Argument müſſen wir aufgeben (S. 10 ff.). Sagt aber nicht das für euch, welches gegen die Anweſenheit des Judas ſpricht, daß der Leib Chriſti nur für Gläubige iſt? Das Parallelwort (Matth. und Mark.) für Viele beweist allerdings, daß die Euch, d. h. die Apoſtel, nicht als Repräſentanten der Menſchheit, welcher der Tod Chriſti ſeiner objektiven Kraft nach gilt, ſondern der den Tod Chriſti im Glauben Ergreifenden ſtehen. Nun iſt es gewiß, daß der Genuß des Abendmahles nur den Gläubigen beſtimmt iſt. Aber daraus folgt doch nicht, daß die Unwürdigen den Leib nicht empfangen, ſondern nur, daß ſie ihn nicht zum Heil empfangen. Der Herr, welcher wollte, daß wir, ſo oft wir trinken, dieß thun zu ſeinem Gedächtniß, hat das Wort: Dieß iſt mein Blut, für Alle welche trinken geſprochen als Weihe und Erklärung deſſen, was ſie trinken. Die authentiſche Erklärung der Einſetzungsworte 1 Kor. 10, 16. nennt das geweihte Element die Gemeinſchaft des Leibes Chriſti. Nimmermehr hätte der Apoſtel einmal das Element als ſolches das Medium des Leibes Chriſti nennen, zweitens die objektiven Momente des Segnens und Brechens als Prädikate — offenbar um das auszudrücken, was den Elementen dieſe Kraft giebt (S. 131., 436 ff.) — ihnen beilegen können, wenn es eben vom Glauben abhinge, ob uns mit den Elementen der himmliſche Inhalt würde. Wenn überhaupt Leib und Blut die Subſtanz

1. Ueber Calvin ſ. S. 412. 414. Von den reformirten Bekenntniſſen verneinen, daß die Unwürdigen den Leib empfangen, der consensus Tig. (22.), die Gallic. (37.), Belg. (35.), Anglic. (29.), Helvet. post. (21.), conf. Sigism. (9.), decl. Thorun. (de coen. s. 7.).

des Abendmahles ist, und zwar die Substanz, welche Gott giebt, so würde, wenn nur die Gläubigen Leib und Blut empfingen, Gottes Wort, Gottes Ordnung, Gottes Gabe, Gottes Sakrament auf der Menschen Glauben stehen. Ja, man kann nicht einmal sagen, daß die Unwürdigkeit im Unglauben bestehe (S. 159 ff. 446.). Sie ist ein dem uns gebotenen Heiligen nicht entsprechender sittlicher Zustand. Auch ein Gläubiger kann das Abendmahl unwürdig genießen. Empfängt der Unwürdige nicht Leib und Blut des Herrn, so genießt er auch das Abendmahl nicht, da ihm gerade die Substanz desselben von Gott entzogen wird. Wie kann er die bloßen Elemente sich zum Gerichte genießen? Daß in diesem Einspruch etwas liegt, beweisen am besten Calvin's sophistische Versuche, ein Objektives herauszubringen (S. 414., vgl. Rodatz, Die Kommunion der Unwürdigen: Rudelb. — Guer. 1845. H. 1. S. 4 ff.). Aber würde Gott nicht das Heiligthum den Hunden geben, was er uns doch verbietet (Matth. 7, 6.)? So viel an uns ist, sollen wir in der That verhindern, daß Unwürdige des Herrn Leib empfangen. Nehmen sich aber die Unwürdigen denselben, so verwahrt Gott in der Strafe, welche er solchem Genusse folgen läßt, seine und seines Gnadenmittels Heiligkeit. Aber nach des Herrn Worten Joh. 6, 54. (Wer mein Fleisch ißt und trinkt mein Blut, hat das ewige Leben) wird uns ja nicht der bloße Leib, sondern in und mit ihm Christi Geist, der ganze Christus zu Theil und zwar zur Auferstehung des Lebens? Wir haben aber schon geantwortet (S. 124.), daß Joh. 6. von der Idee des Abendmahles handelt, somit von dem Genusse wie er sein soll. Allerdings tritt auch Christi Geist und Leben mit dem Leibe in den Unwürdigen, aber nicht als Heilskraft, sondern, wie das Wort, ein Geruch des Todes zum Tode (2 Kor. 2, 16.), ein Richter (Hebr. 4, 12.). Schon Origenes (tom. in Joh. XXXII. p. 444.) hat das Beispiel gebraucht, daß eine an sich gesunde und heilsame Nahrung einem Kranken verderblich wird.

6. In des Abendmahles Wesen ist auch des Abendmahles Zweck gegeben: Vereinigung der gläubigen Empfänger mit dem Leibe Christi, der Gemeinschaft mit Christo höchste Weihe. Da der Leib, welchen wir

empfangen, der für uns gebrochene iſt, ſo iſt das Abendmahl Gedächtniß, Bekenntniß, Aneignung des Todes Chriſti. Dieß Opfermahl der Gemeinſchaft mit Chriſto nährt den inwendigen Menſchen, ſtärkt und erquickt in des Lebens Kampfe, eint zur Gemeinſchaft des Leibes Chriſti.

Die augsburgſche Konfeſſion giebt keine Zweckbeſtimmung. Der kleine Katechismus ſieht den Nutzen des Abendmahles in den Worten: für euch gegeben, und: vergoſſen zur Vergebung der Sünden, ausgeſprochen, nämlich daß uns im Sakramente Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit gegeben wird (p. 381.). Der große ſagt: Ideo ad sacramentum accedimus, ut ejusmodi thesaurum accipiamus, per quem et in *quo* peccatorum remissionem consequamur. Quare hoc? Ideo, quod verba illic exstant et haec dant nobis. Siquidem propterea a Christo jubeor edere et bibere, ut meum sit, mihique utilitatem afferat, veluti certum pignus et arrhabo, imo potius res ipsa, quam pro peccatis meis, morte et omnibus malis ille opposuit et oppignoravit (p. 555., vgl. p. 757 sq.). Die Konkordienformel nennt das Abendmahl perpetuum acerbissimae passionis et mortis et omnium beneficiorum ejus monumentum, simulque obsignatio et confirmatio N. T., solatium omnium perturbatarum conscientiarum, firmum vinculum societatis christianae et cum capite suo, Christo, et inter se invicem conjunctio arctissima (p. 737.). Gerhard unterſcheidet fines principales und minus principales. Principales sunt 1. obsignatio promissionis evangelicae de remissione peccatorum et fidei nostrae confirmatio, 2. insitio in Christum et spiritualis nutritio ad vitam aeternam (p. 365.). Fines minus principales enumerari possunt complures: 1. Ut excitemur ad gratias Christo agendas pro opere redemtionis 1 Cor. 11, 26. 2. Ut nostram erga Christi institutionem et ordinationem testemur obedientiam. 3. Ut testemur, nos Christi exemplo velle patienter ferre crucem etc. 4. Ut conservemus publicos coetus Christianorum, quorum nervus et vinculum est sacrae coenae celebratio etc. 5. Ut ipso facto comprobemus, nos peccatis agnitis seriam agere poenitentiam et in Christo quaerere peccatorum remissionem etc. 6. Ut testemur,

nos adprobare doctrinam, quae sonat in ecclesia illa, in qua cum aliis eundem panem eucharisticum manducamus etc. 7. Ut publice profiteamur, nos velle proximo condonare etc. (p. 371.). König (theol. pos. ed. 5. p. 248.) und Quenſtedt (p. 184.) vereinigen ſich in folgenden Beſtimmungen:

I. Finis ultimus,
   1. absolute talis: gloria divinae bonitatis et sapientiae,
   2. secundum quid talis: salus hominum.

II. Finis subordinatus,
   1. primarius: Nutritio et augmentatio communicantium hyperphysica, fidei nostrae confirmatio, promissionis evangelicae de remissione peccatorum obsignatio, continuatio et certioratio praesentiae dei gratiosae, arctior fidelium cum Christo unio.
   2. secundarius: Mortis Christi commemoratio, Christianorum a paganis et Judaeis separatio, arctior fidelium inter se unio.

Calov (theol. pos. p. 483.): Finis sacrae eucharistiae primarius est ex parte dei remissio peccatorum et gratiae obarrhatio: ex parte nostri annunciatio mortis dominicae, fideique obsignatio necnon resurrectionis carnis beatae confirmatio. Hollaz: Finis eucharistiae est a) recordatio et annunciatio passionis et mortis Christi, quae fide et gratiarum actione peragitur, b) gratiae evangelicae obsignatio, c) mutua communicantium dilectio (p. 1132.).

Aneignung der Vergebung der Sünden iſt alſo nach orthodoxer Lehre der Weſenszweck des Abendmahlsgenuſſes. Und dieſe Beſtimmung behauptet ſich unter allen dogmatiſchen Schwankungen des 18. und 19. Jahrhunderts, ſo verſchieden auch die Geſichtspunkte ſind, von wo aus ſie gewonnen wird. Wenn Buddeus (p. 1119.), Baumgarten (p. 382.), Seiler (theol. dogm.-pol. ed. 3. p. 624.), Reinhard (p. 591.) u. A. vom Gedächtniß aus dahin kommen, ſo reducirt ſich den oben erwähnten (S. 58. Anm.) Supernaturaliſten, Rationaliſten und Halbphiloſophen die Subſtanz des Abendmahles auf dieſen Zweck. Auch Schleiermacher

findet in seiner Zweckbestimmung: Der Genuß des Leibes und Blutes Christi gereicht allen Gläubigen zur Befestigung ihrer Gemeinschaft mit Christo, die Vergebung der Sünden eingeschlossen (Der christl. Glaube II. S. 406 ff.).[1]

Wenn Luther für den Zweck des Abendmahles die Aneignung der Vergebung der Sünden erklärt, so beruht dieß einmal auf der Grundvorstellung, daß die Substanz des Abendmahles das Wort sei, Leib und Blut nur die Bundeszeichen, zweitens auf der Auslegung, daß Leib und Blut im Abendmahle zur Vergebung der Sünden gegeben werden. Diese Begründung müssen wir, wie schon dargethan worden ist (S. 326 ff.), aufgeben. Der Zweck des Abendmahles kann nur aus dem Wesen desselben entnommen werden. Wir genießen im Abendmahle den verklärten Leib Christi, in und mit ihm Christi Geist und Leben. Welchen anderen Zweck kann das Abendmahl haben als Vereinigung mit Christi Leib und Leben? Auf diesen Zweck weist schon der Charakter des Abendmahles als Opfermahl (S. 33 ff.); zweitens Joh. 6, 56.: Wer mein Fleisch ißt und trinkt mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm (S. 122 ff., 125 ff.); drittens die Parallele mit der ehelichen Gemeinschaft, welche Eph. 5, 31. 32.

---

1. Die drei jüngsten reformirten Dogmatiker, Schweizer, Ebrard, Lange repräsentiren die drei Typen der reformirten Abendmahlslehre. Schweizer nämlich steht (unter merkwürdigen Zugeständnissen über Calvin) auf zwinglischer Basis (Die Glaubensl. d. ev.-ref. K. II. S. 654 ff.). Das Abendmahl ist ihm das Sakrament der Heiligung im Unterschiede von der Taufe als dem Sakramente der Wiedergeburt. Ebrard steht auf calvinischem Grund und Boden. In den 46 Artikeln, in die er sein Bekenntniß niedergelegt hat, bezeichnet er (20.) als den Zweck des Abendmahles: Uns die ein für allemal feststehende Wahrheit und Gewißheit, daß Christus auch für uns gestorben ist, und auch wir an ihm Theil haben als die Glieder an ihm, zu versiegeln; und als den Segen des Abendmahles (22.): Uns neue Kraft zur Heiligung zu geben (1. S. 224.). Lange hebt (namentlich gegen Ebrard) das lutherische Element hervor: freilich — wie er sagt — aus der Ahnung zur Idee fortgebildet (Positive Dogmatik S. 1168.). Wenn ich aber sagen sollte, worin diese Idee bestehe, so würde ich mehr wissen, als Lange selbst weiß, dieser sonderbare Theolog, der, wo er dichtet, denkt, und wo er denkt, dichtet. Manche seiner Ideen hat Martensen, namentlich die Weltverklärungsidee (Christl. Dogmatik S. 496 ff.). Das Positive, was Martensen aufstellt, ist höchst unklar. Ueberhaupt erinnert dieß Buch an die vorstraußische Verschmelzung von Christenthum und Philosophie. Damals würde, was Martensen von der romantischen Lebensanschauung des Lutherthums auf Grund der lutherischen Abendmahlslehre sagt, mehr Anklang gefunden haben.

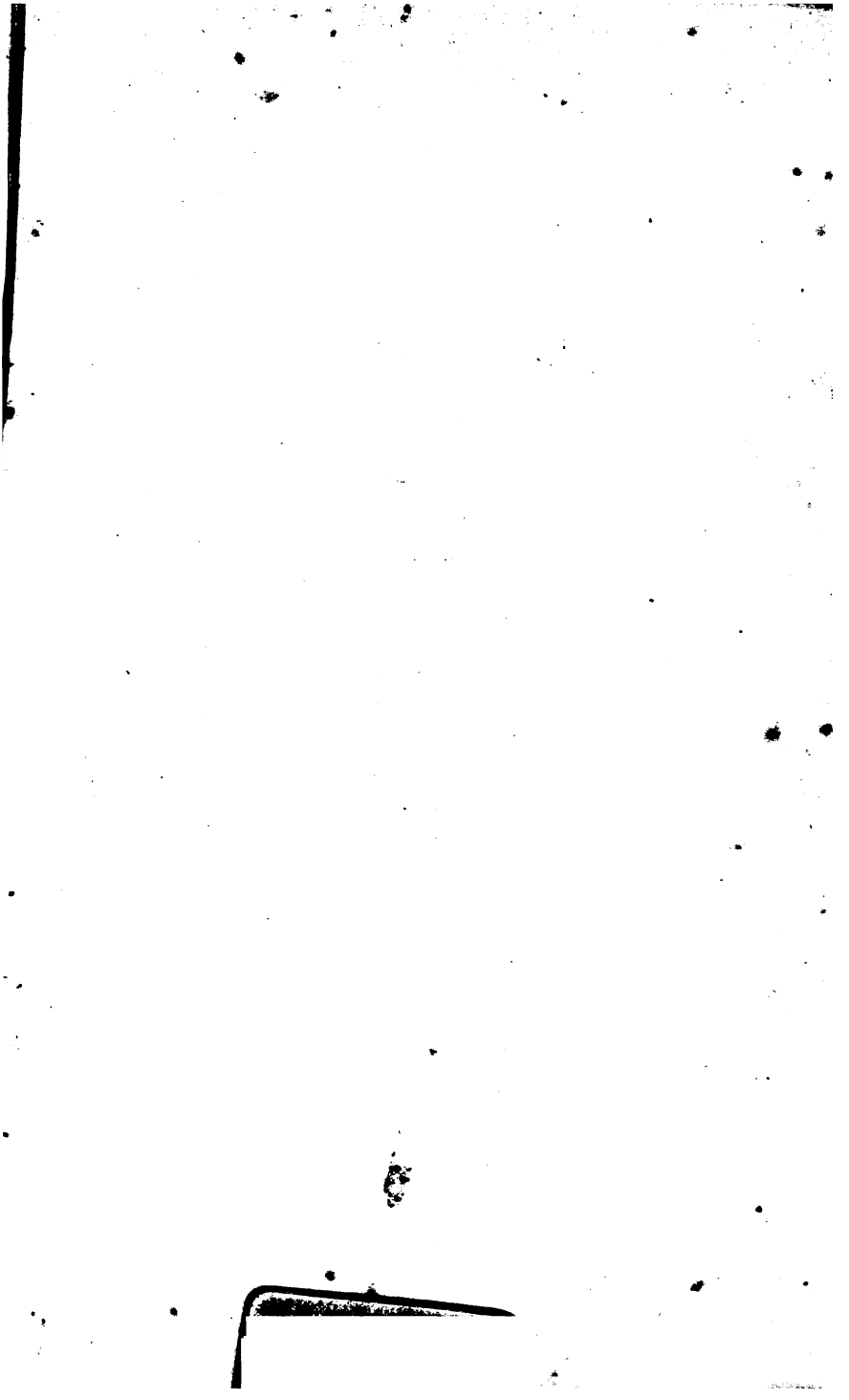
gezogen ist (S. 140 ff.).[1] Der lebendige Leib Christi, welcher uns wesentlich in Lebensgemeinschaft mit Christo bringt, ist der für uns in den Tod gegebene. So ist denn das Abendmahl, wie der Herr sagt, ein Gedächtniß, wie der Apostel sagt, ein Bekenntniß des Todes Christi. Der Tod Christi ist aber nicht bloße Vergangenheit, sondern Gegenwart in der sühnenden Kraft, welche Christi Blut für immer in sich trägt (S. 76 ff.). Im Leibe Christi eignen wir uns also auch die Kraft des Todes Christi an, Sühne, Vergebung der Sünden. Hier kommt die lutherische Zweckbestimmung zu ihrem Rechte. War das erste Abendmahl die Sanktion des neuen Bundes, so ist das Abendmahl, welches wir feiern, eine Versiegelung unseres Bundes mit Gott, ein Bundesmahl.

Wie die eheliche Gemeinschaft der höchste Ausdruck der Liebe ist und doch wieder Mittel zum Zweck, so ist auch die geheimnißvolle Vereinigung mit Christo im Abendmahle fruchtbringend für unseren Geist sammt Seele und Leib. Das Mahl nährt, erquickt, eint. Das Abendmahl nährt unsere Seele (Joh. 6, 53. 57. S. 126., 1 Kor. 12, 13. S. 145 ff.) und unseren Leib (S. 463.) zum ewigen Leben. Wie Christus es seinen schwachen Jüngern gab in der Nacht da er verrathen ward, so soll auch uns dieß Mahl in des Lebens Nacht schmecken lassen, wie freundlich der Herr ist; soll uns der Genuß des verklärten Leibes Christi aus den dumpfen Thälern der Erde auf den Berg der Verklärung heben, von wo aus wir das gelobte Land aus der Ferne schauen. Der Leib, welcher uns mit dem Herrn eint, eint uns auch unter einander (1 Kor. 10, 17.), eint den Leib Christi mit seinem Haupte (Eph. 5, 30—32. S. 140 ff.).

1. In seinen Liedern hat das lutherische Gemüth die Enge der dogmatischen Zweckbestimmung überschritten. So athmet das allbekannte Abendmahlslied: Schmücke dich, o liebe Seele, eine innige Sehnsucht nach Vereinigung mit Christo:

Eile, wie Verlobte pflegen,
Deinem Bräutigam entgegen,
Der da mit dem Gnadenhammer
Klopft an deine Herzenskammer.
Oeffn' ihm bald des Geistes Pforten,
Red' ihn an mit schönen Worten:
Herr, dich gläubig zu genießen,
Laß mich deiner nicht mehr missen.

Die Frucht vom heiligen Abendmahl,
Dem höchsten Gut im Thränenthal,
Soll mit der herzlichste Verein
Der brüderlichen Liebe sein.

Wie das Abendmahl ein Zeugniß ist vom Herrn im Fleische, ein Kommen des Herrn (1 Joh. 5, 6—8. S. 151 ff.), so ist es auch eine Weissagung seines einstigen Kommens. Wir verkünden im Abendmahle des Herrn Tod, bis daß er kommt (1 Kor. 11, 26.). Eine Vorfeier ist dieß Mahl des großen Abendmahles, welches der Herr mit uns halten wird in seines Vaters Hause (Matth. 26, 29.).

Druck von J. Ch. Ackermann in Leipzig.